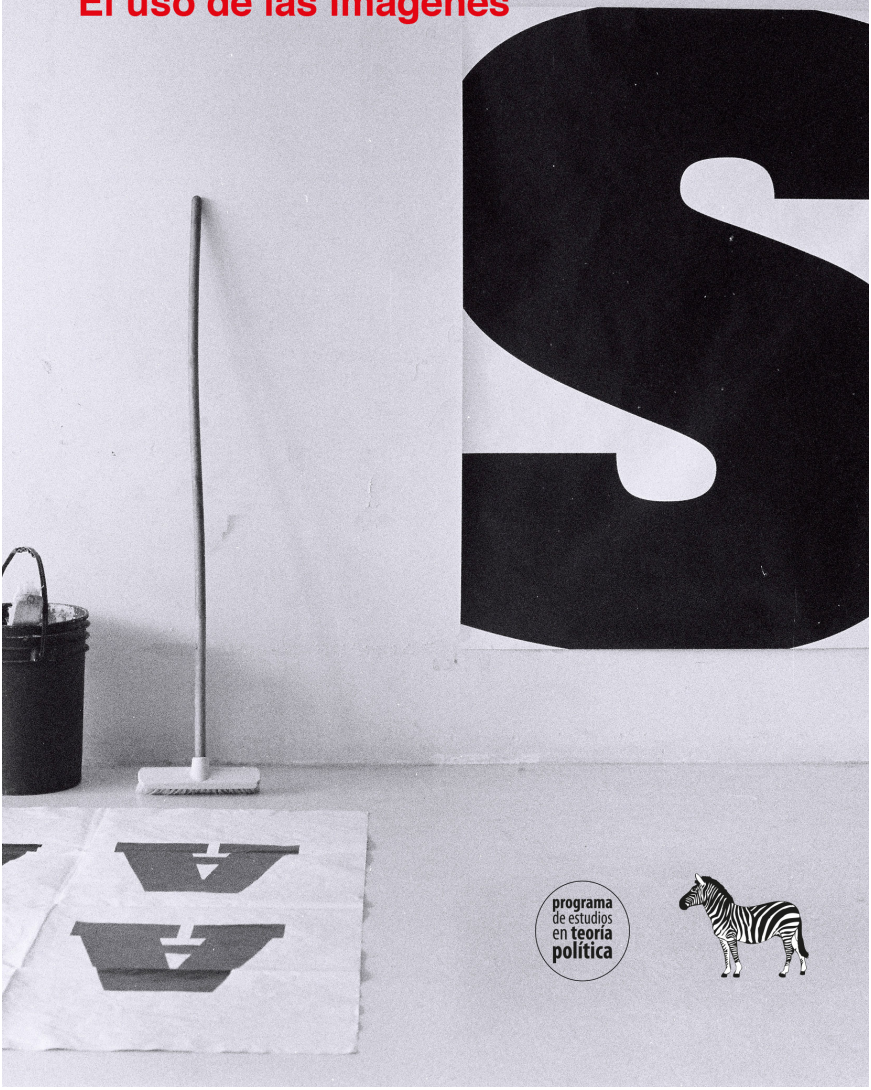
Manuel Ignacio Moyano

Giorgio Agamben
El uso de las imágenes



programa de estudios en teoría política

Manuel Ignacio Moyano

Giorgio agamben
El uso de las imágenes

programa de estudios en teoría política

La Cebra

Moyano, Manuel Ignacio.
Giorgio Agamben. El uso de las imágenes
- 1a ed. - Adrogué : Ediciones La Cebra y Programa de estudios en teoría política, 2019.
476 p. ; 21,5x14 cm.

ISBN 978-987-3621-63-5

1. Filosofía. 2. Política.
I. Título.
CDD 320.01

© Manuel Ignacio Moyano

© De esta edición,
Ediciones La Cebra, 2019

Editorxs
Ana Asprea y Cristóbal Thayer

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Para ver una copia de esta licencia, visita:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es_ES

ÍNDICE

ADVERTENCIA

ABREVIATURAS

I. Libros publicados 7

II. Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas y conferencias 8

III. Entrevistas y notas 9

PRELUDIO

I. Vida y obra de Giorgio Agamben 13

II. Un libro jamás escrito o "una imagen laberíntica de sí mismo" 17

III. Un comentario crítico 37

IV. Lo que resta e insiste en las "cuestiones" agambenianas 49

PRIMERA PARTE
EL PENSAMIENTO DE LA POTENCIA

I. El "malestar Agamben" y la tablilla de escribir 71

II. Del método a una ontología de la imagen 105

III. La potencia y de-subjetivación de un gesto, uno solo 147

IV. Ritmo, el tempo mesiánico del pensamiento 191

INTERLUDIO

Tarkovski, el abandono de las imágenes 241

SEGUNDA PARTE
EXPERIMENTUM LINGUAE, LA VOZ Y LO DECIBLE

I. La voz y el lenguaje, el más antiguo dispositivo y su límite 245

II. La idea o la decibilidad o la cosa misma o la lengua pura o la imago absoluta: el materialismo filosófico 285

III. Filosofía y poesía: un amor "che mi fa parlare" 311

INTERLUDIO

Beckett, lo no nacido 349

TERCERA PARTE
LA VIDA QUE "RESTA"

I. Soberanía, gobierno, espectáculo: la "vida desnuda" 355

II. La vida entre el hombre y el animal 387

III. Vivir una forma-de-vida o el uso de las imágenes 421

RECAPITULACIÓN

La imagen Sin imagen 455

BIBLIOGRAFÍA 461

ADVERTENCIA

Nunca se termina un libro, simplemente se lo abandona. Con la filosofía pasa lo mismo. Porque si ella consiste primero que nada en volver decible su nombre, *filosofía*, y el de tal o cual filósofo, ese gesto no tiene fin. Se lo alcanza y se lo repite. O se lo abandona. Con este libro el autor y la filosofía se abandonan mutuamente. En este desencuentro, el lector hallará la entrada a una filosofía en suspenso. Por eso el autor le deja sus más estimados saludos —le ruega a su vez que no olvide las monedas para el barquero.

ABREVIATURAS

I. Libros publicados

– (USC) *L'uomo senza contenuto*

– (S) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*

– (IS) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*

– (LM) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*

– (IP) *Idea della prosa*

– (CCV) *La comunità che viene*

– (MSF) *Mezzi senza fine. Note sulla política*

– (HS) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*

– (CI) *Categorie italiane. Studi di poética e letteratura*

– (QRA) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivo e il testimone. Homo Sacer III*

– (IM) *Image et mémoire*

– (TR) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*

– (L'a) *L'aperto. L'uomo e l'animale*

– (SE) *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*

– (PP) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*

– (P) *Profanazioni*

– (CCD) *Che cos'è un dispositivo?*

– (L'am) *L'amico*

– (N) *Ninfe*

– (RG) *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*

– (SR) *Signatura rerum. Sul método*

– (CC) *Che cos'è il contemporaneo?*

– (SL) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*

– (Nu) *Nudità*

– (MI) *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*

– (AP) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, 1*

– (OD) *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5*

– (MM) *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*

– (PG) *Pilato e Gesù*

– (FR) *Il fuoco e il racconto*

– (UDC) *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*

– (St) *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2*

– (G) *Gusto*

– (L'avv) *L'avventura*

– (PDR) *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*

– (CCF) *Che cos'è la filosofia?*

– (K) *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*

II. Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas y conferencias

– (R) "Radure"

- (*SG*) "La 121° giornata di Sodoma e Gomorra"

– (FFa) "Favola e fato"

– (PB) "Il pozo di babele"

– (LAL) "L'albero del linguaggio"

– (PS) "La parola e il sapere"

– (SP) "Il silenzio delle parole"

– (GPF) “La glossolalie comme problème philosophique”
– (BC) “Bartleby o de la contingencia”
– (CCM) “Che cos’è un movimiento?”
– (I) “Introduzione”
– (EP) “Estudio Preliminar”
– (L) “Lucrecio. Appunti per una drammaturgia”
– (NLCD) “Note liminaire sur le concept de démocratie”
– (WDP) “What is a destituent power?”
– (Po) “Posture”

III. Entrevistas y notas

– (UIGA) “Reporter”
– (BM) “Une biopolitque mineure”
– (E) “Entrevista”
– (A) “Alias”
– (GALD) “Giorgio Agamben with Leland de la Durantaye”
– (ODP) “Oeuvrer/Désoeuvrer: en quête d’un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben”
– (PCD) Le philosophe Giorgio Agamben: “La pensée, c’est le courage du désespoir”
– (NB) “La nostalgia non basta, ma è un buon punto de inizio. Intervista con Giorgio Agamben”
– (LFP) “Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola”
– (CTV) “El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual”

PRELUDIO

I. VIDA Y OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

Lector, si recibes esta última obra con indulgencia,
acogerás mi sombra, pues, para mí, ya no existo.
Jean-Jacques Rousseau, *Carta a M. d'Alembert sobre los espectáculos*.

…él fue quien gritó, él fue quien salió a la luz, yo no
grité, yo no salí a la luz…

Samuel Beckett, *De posiciones*.

El film lo había enfurecido. Caminaba con paso decidido por alguna calle de Roma, la cabeza gacha, los hombros encogidos y las manos guardadas en los bolsillos de su gabán. Se guarecía del frío descomunal y de sí mismo. Llegaría y advertiría a su padre "la bajeza artística" de semejante film. Sin embargo, lo sabía de antemano, su padre estaría fuera de casa solucionando algún problema administrativo de su floreciente cadena de cinematógrafos que copaba, poco a poco, toda Roma. ¿Hablaría con su madre? Tal vez. Corría el año 1959 e Italia aceleraba su industrialización, aquella que la guerra y el fascismo habían demorado fatídicamente.

Ya dentro de la casa, se quitó el gabán y lo dejó colgado en el perchero encima de un tapado de su madre. Corrió a su habitación. Miró su cama, pensó unos segundos y luego recitó sonoramente, como probándose a sí mismo, "*genialis lectus*". Ser hijo de la *alta borghesia* romana le había valido una próspera educación en los mejores liceos, con una formación filológica crucial, aquella que sería la cicatriz de su inteligencia. El latín y su soberbia lo llevarían a licenciarse en leyes en la *Sapienza Università di Roma*. Pero hoy nada de eso importaba; el corazón le latía fuertemente. Su furia lo hacía moverse por toda la habitación. Cada tanto miraba los anaqueles de su biblioteca y por un segundo parecía suspenderse la cólera. ¿Y su madre? No quería pensar en

ella, no quería entrar en esos diálogos internos que no tendrían otro fin más que su propia resonancia. Del bolsillo derecho de su pantalón extrajo su paquete de cigarros, negros y largos, lo abrió y sacó uno. Se lo colocó en los labios. Quiso extraer del mismo bolsillo el encendedor, pero no lo encontró. Con el cigarro todavía en la boca, se palpó el otro bolsillo del pantalón, y luego los de la chaqueta. No lo encontraba y comenzaba la desesperación recurrente en que se ve inmerso todo fumador ante la vida propia que el encendedor adquiere en su mundo de bolsillos y ropajes. Desistió y chistó entre los dientes un *merda*. Esto hizo que el cigarro cayera al piso, rodara sobre éste y se detuviera en la inmediación del último anaquel de su biblioteca de algarrobo. La miró por segunda vez. Los lomos de los libros brillaron ante su mirada. Y ella posó sobre ellos, perdida. Como Narciso, se vio reflejado en ellos y sonrió. Por el lado derecho, una luz blanca lo llamaba. Giró un tanto y encontró su querida fotografía de Artaud que había pegado sobre una tablilla de madera, al modo de una lámina adolescente, que yacía apoyada sobre los volúmenes de esa parte. Vio el cigarro sostenido por la mano izquierda del francés, vio los ojos de éste escapándose hacia el cielo, vio sus manos invocando fuerzas extramundanas y vio bajo sus pómulos una sonrisa diabólica. Volvió a sonreír. Sin prejuicios por su arrogancia, se tomaba por un Artaud lleno de latinismos.

Viró noventa grados sobre sus pies y se dirigió apresurado hacia el escritorio colocado bajo la única ventana de la habitación. Como ya entraba la noche y la oscuridad crecía, debió encender el velador ubicado en medio de libros, papeles y bolígrafos que abigarraban el escritorio. Se quitó el saco, la colgó en el respaldo de la silla y se sentó en ella al tiempo en que se arremangaba la camisa de lino celeste. Su casa supo desde siempre, desde que recordaba, amparar los cuerpos bajo el calor hogareño. Pensó entonces, una vez más, en su madre. ¿Dormiría, quizás?

Ya impaciente, Giorgio Agamben revolvió el escritorio, moviendo libros y papeles, separando unos de otros, quitando las pequeñas hojas de jacarandá con que señalaba las

páginas que le impactaban de ellos. Buscaba su bolígrafo preferido. Nervioso por la premura de encontrarlo y comenzar, se ofuscaba más y más. Una vez que dio con él, abrió el cajón a la derecha del escritorio y extrajo una nueva *carta giallina*, esas hojas amarillentas y anacrónicas sobre las que escribía, y la colocó directo frente a sus ojos. Movió la lámpara que se encontraba en la izquierda para que la sombra del bolígrafo no se proyectara sobre las letras por escribir, buscando que lloviera por fuera del papel. Este pequeño y decisivo ritual le llevó unos segundos. Finalmente podía comenzar. ¿Qué escribir? Se detuvo un tiempo. La impaciencia crecía. Sus ojos no se despegaban del pequeño espacio que regía entre la hoja en blanco y la punta de su bolígrafo. Su pulso comenzaba a temblar, pero el bolígrafo no podía apoyarse todavía sobre la hoja. Resintió la furia con la que había salido del cine. ¿Qué escribir? Una serie de citas cruzaban por su frente a la velocidad de la luz. No quería levantar la vista, sabía que si lo hacía tomaría un libro y copiaría algunas palabras. ¿Qué escribir? Seguía mirando la pequeña caída desértica que crecía entre la tinta maciza y ese lago calmo que era la hoja. La furia, la impaciencia, los dolores crecían en esa distancia milimétrica; sus padres, Roma, la vida misma parecía írsele por ese pequeño espacio parecido al ojo de un alfiler. Su frente, que mostraba una calvicie incipiente, parecía tirar para arriba, como queriendo arrancarlo de ese terror. Su madre se desdibujó por última vez en sus pensamientos. Pero Giorgetto, como lo llamaban en casa, continuaba mirando esa pequeña distancia, sus ojos severos parecían sostenerse en ella, parecían ir contra la fuerza de su frente que quería enderezar la caída de su cabeza —la cabeza en caída de quien escribe. Y sin embargo, no escribía nada. La distancia que en un principio parecía meramente vertical, de repente, comenzó a absorberlo todo. Ahora era multiforme y copaba todas las perspectivas. Ya no podía llamarse distancia. Ella era todo. Y él, para él, ya no existía.

II. UN LIBRO JAMÁS ESCRITO O "UNA IMAGEN LABERÍNTICA DE SÍ MISMO"

II. 1. Una de las formas más comunes con que suelen comenzar los trabajos exegéticos sobre la obra y el pensamiento de un determinado autor considerado "filósofo" es planteando los problemas metodológicos que implica la exégesis de sus textos y del pensamiento ahí escrito. Así, comúnmente se trata de precisar un "marco metodológico" que se desarrolla y define *ex ante* del enfrentamiento real con los textos y la presentación de los mismos. Sin embargo, este procedimiento que trata de clarificar las cuestiones metodológicas antes de ingresar al análisis de los escritos padece una aporía central: se pretende exterior al objeto a conocer y, no obstante, depende enteramente de él. Esto significa que tradicionalmente los instrumentos metodológicos, que definen estrictamente el modo en que una obra de pensamiento es expuesta en una práctica de comentario y exégesis, son diseñados con *anterioridad* al análisis de los textos y encuentran de esa forma su validez —a pesar de no tener otra finalidad más que el análisis de los textos en cuestión. Se trata allí, ante todo, de asegurar un lugar externo y neutral de esa práctica, del modo de la misma, respecto del texto; seguridad que tiende indefectiblemente al fracaso ya que una y otra vez el texto analizado impone condiciones que redefinen enteramente el modo en que se lo está analizando. Por lo tanto, los problemas que surgen de cualquier lectura y análisis de los textos no pueden ser exteriores al modo

de esa lectura y análisis. Todo lo contrario, este modo los va definiendo y dando su contorno propio. Esto implica que toda metodología surge en la misma presentación de los textos estudiados, esto es, en el comentario que se escribe sobre el pensamiento de determinado "filósofo". Ahí, el problema de investigación trabajado en la obra de un autor coincide punto por punto con el modo en que el mismo es expuesto, por lo que resulta imposible adelantarlo con ánimos sintéticos en una especie de resumen que explicite el modo de exposición.

Ahora bien, esto no conlleva necesariamente a una absolutización de la singularidad de cada pensamiento y de cada autor, como si en cada uno de ellos estuviera contenida solo "una" metodología particular que se iría desplegando en la lectura de sus textos y a la cual el comentarista habría de llegar luego de un arduo trabajo, como en el descubrimiento de un tesoro escondido. La prueba más cabal de esto es que cada pensamiento y cada autor posibilita numerosas lecturas, y con ello numerosas metodologías de exposición de su pensamiento, las más de las veces en conflicto y en contradicción mutua. En este sentido, no se trata de encontrar el modo "oculto" de cada autor y desplegarlo con una fidelidad casi hagiográfica, sino de comentar y encontrar el *propio* modo, la propia condición de comentarista en la ajenidad de un pensamiento extraño.

Por esta razón, el presente trabajo trata de desarrollar una "metodología" —en el mejor sentido de la palabra— que ha sido definida como "averroísta", aún cuando puede remitirse a un modo de lectura muy frecuente en la Edad Media, ya que intenta desarrollarse como una práctica de comentario que *coincide con el objeto conocido*.[1] Ahí se asume que una "metodología", esto es, el modo en que se interpreta y expone un pensamiento no se puede

1. Cf. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008 y R. Karmy, "No es un cuerpo ni una potencia en un cuerpo", *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 8-74, 2015.

separar de éste. Es inmanente a él. Por eso no puede haber en este trabajo un apartado sobre "cuestiones metodológicas", sino que ella se desarrolla cuerpo a cuerpo con el objeto a investigar, en cada esquina de este escrito. Así, la presentación y los comentarios que hacemos acá "sobre" el pensamiento de Giorgio Agamben en verdad no se encuentran "sobre" éste, como si fueran exteriores al mismo, sino que están ya contenidos en ese mismo pensamiento. La prueba más concreta sobre esto es que estas líneas no podrían haber sido escritas sin una lectura y análisis de los textos agambenianos. No obstante, ese "estar ya contenidos" no significa que estén desarrollados como un acto, como si el pensamiento del autor que acá estudiamos hubiera ya escrito estas mismas palabras y con este mismo sentido. Los comentarios que acá presentamos se encuentran, más bien, anidados en el pensamiento del autor como *posibilidad*, así como también están contenidos como posibilidad otros comentarios disonantes respecto a los que acá se escriben. Es que para nosotros, en última instancia, el "autor" o "su" pensamiento es tan solo la transmisión de una posibilidad de pensamiento a partir de él e incluso, y fundamentalmente, más allá de él. Ni más ni menos. Un nombre propio, como "Giorgio Agamben", es entonces tan solo una posibilidad de pensar, y por lo tanto, una exigencia de comentario —de cita, de fragmento, de obsesión pero también de profanación, de distancia, de explicitación y de crítica.

En este sentido, esta estrategia de lectura y escritura, que en tanto "averroísta" puede ser referenciada a una práctica medieval, como lo fue el mismo averroísmo, produce una singular inversión entre la obra del autor y el comentario a la misma ya que este último, al estar contenido en aquella, aparece citado allí. En su libro *Stanze* (1977), el mismo Agamben nos recuerda esta práctica:

> […] para la Edad Media no hay, en efecto, ninguna posibilidad de citar un texto en el sentido moderno de la palabra, porque la obra del *auctor* comprende también su cita, de modo que se podría decir, por

> muy paradójico que parezca, que son los textos medievales los que están contenidos como citas en el interior de los *antiqui auctores* (lo cual explica, entre otras cosas, la predilección medieval por la glosa como forma literaria). (*S*: 86)

Si se permite esta inversión feliz, podremos decir entonces que nuestro escrito aparece ya citado en los textos agambenianos. Esto supone, por lo tanto, que estas líneas tienen como objeto desplegar la posibilidad que habita en los trabajos de Agamben bajo la forma del comentario de una manera inmanente a los mismos, no para agotarla sino para aumentarla ya que todo comentario, como todo acto, no puede sino *ex*-citar la potencia del pensamiento contenida en cada acto u obra de pensamiento concreto —pura potencia que, como tal, no le pertenece a nadie en particular, ni al autor ni al comentarista. Y esta *ex*-citación coincide tanto con el comentario que acá haremos como con su posibilidad de ser fortificado, expandido o destruido por nuevos comentarios. Lo que importa es conservar en todo momento la *potencia del pensamiento* tanto del comentario como del texto fuente, en la cual "coinciden" tanto el autor como el comentarista. Esta es quizás la más fuerte herencia que el averroísmo y el medioevo han legado al pensamiento occidental y que acá pretendemos retomar, tal como el propio Agamben lo hiciera desde el inicio de sus publicaciones.

Ahora bien, es necesario aclarar que esa coincidencia entre el autor y el comentarista no es una coincidencia "identitaria" ya que ella no se define por una serie de rasgos positivos sino por la ausencia radical de los mismos. En este sentido, el comentarista y el autor se disuelven en una región completamente ajena para ambos, esto es, en la región de un pensar genérico donde conviven en un mutuo anonimato. Ingresar a esta "zona", como la "zona" del film *Stalker* de Andrei Tarkovski, supone ingresar en un terreno en el que las voluntades y las concepciones individuales son completamente expropiadas. Porque, ¿quién piensa ahora? ¿El averroísmo-aristotéli-

co, Agamben mismo, el nombre que signa este trabajo o quien lee estas líneas? Todos ellos, quizás, o mejor, *piensa el pensamiento mismo* —su *anonimia*. Esto no significa que el comentario que acá hacemos está de acuerdo y defiende a capa y espada las tesis sostenidas por el autor, ya que incluso la exposición de esas tesis solo puede darse en un ponerlas *fuera de sí*, esto es, en una *ex*-posición, una *ex*-citación que al buscar desarrollar su potencia interna termina por agotar y socavar su consistencia; agotamiento y socavamiento que surge en la ineludible contaminación entre el autor y el comentarista. Es que solo ahí pensamiento y comentario se empalman y coinciden, esto es, "según el significado literal del verbo latín *cocidere*, 'caen juntos', se reducen y mantienen en reposo". (*MI*: 42)

II. 2. "En un cierto sentido, mis libros son en verdad un único libro que, a su vez, es una especie de prólogo a un libro jamás escrito e inescribible". (*UIGA*: 33)[2] Esta constatación, esta autoreferencia de Agamben en una conversación de 1985 con Adriano Sofri, abre nuestro primer problema: ¿cómo leer-escribir el pensamiento de un autor que solo ha escrito un inmenso prólogo a un "libro jamás escrito e inescribible"? Dos implicancias debemos considerar para poder respondernos. En primer lugar, que todos esos libros escritos y publicados por Agamben que son en verdad "un único libro" no pueden ser leídos por separado o de forma sucesiva, sino en simultáneo; esto es, que solo una lectura diagonal de los mismos es fiel a la escritura que los constituye.[3] Y, en segundo lugar, que si

2. En este caso, traducimos el italiano "inscrivibile" como "inescribible", empleando un neologismo para designar más fielmente la intención del autor al señalar la paradoja de un libro que jamás podrá ser escrito.

3. Lo cual, lejos de suponer un privilegio espacial en el modo de encarar esa lectura implica también, y con la misma intensidad, una temporalidad particular —precisamente una que puede ser definida como *kairológica*. En este sentido, se trata de una lectura que en vez de ver cómo sus momentos se suceden y encadenan unos a otros al modo de una cronología, opera *en* y *a partir* de ellos montándolos y superponiéndolos entre sí para abrir un *atravesamiento* múltiple que

se trata en última instancia de un "libro ausente", tanto la lectura como la escritura de esos otros libros que acá ensayamos —que no son sino un prólogo a ese libro "no escrito"— debe destituirse a sí misma al tiempo que destituye los libros que lee. Es que tanto nuestra escritura como la de los libros publicados por Agamben no son sino fracasos desde el punto de vista de ese libro inescribible. Y en esos fracasos, autor y comentarista "coinciden", como dijimos, "caen juntos". Es en esa "caída" donde nos hemos encontrado con el "pensamiento" agambeniano. Y estas líneas no son sino el testimonio de ese "caer juntos".

En este sentido, es preciso destacar que la lectura-escritura agambeniana siempre se ha sostenido en "la ley del buen vecino" con que Aby Warburg, el hamburgués que dedicó su vida al estudio de las imágenes, definió al principio organizativo de su famosa biblioteca, aquel según el cual cada libro se colocaba en un espacio determinado de acuerdo a su capacidad de responder o plantear interrogantes a los libros que se colocaban inmediatamente a sus costados. De este modo, se abría una zona intermedia donde cada libro, al tiempo que continuaba, atacaba, contradecía o refutaba las tesis de los libros que se encontraban a sus costados, era a su vez continuado, atacado, contradicho o refutado por ellos. Así se generaba un entremedio global que señalaba una zona donde ningún libro podía erigirse como el centro a partir del cual organizar el resto del conjunto. Esa zona intermedia, para nosotros, es precisamente lo que Agamben refiere con su libro "jamás escrito e inescribible". Y es ese *médium* el que organiza de forma inmanente su producción escrita, esto es, una organización medial que elude cualquier principio

relampaguee por un instante. De este modo, la imagen precisa que captura esa temporalidad es aquella del relámpago, tan querida por Walter Benjamin, dado que solo ella expone una experiencia del tiempo ya no cuantitativa sino cualitativa. Por lo tanto, si esta temporalidad acaece, ya no se tratará de "momentos" mensurables y medibles, sino de una *experiencia* que en el montaje de dichos momentos, los pulveriza convirtiéndolos en oportunidades/posibilidades más que en hechos. De ahí su *kairología*.

trascendental que, posicionándose por fuera de ella —ya sea de forma positiva o negativa—, la guía y diagrama. Por lo tanto, por "principio organizativo" no debe entenderse un hecho que sucede una vez y define un antes y un después cronológico, sino un acontecimiento que no deja de acaecer y abrir constantemente el medio en que la escritura de Agamben se hace posible y se organiza. Es a esa organización medial a la que nos atenemos en este trabajo. Por ello, tomando la definición que el italiano da de la biblioteca de Warburg como "una suerte de imagen laberíntica de sí mismo" (*PP*: 147, pie de página 9)[4], bien la

4. La caracterización agambeniana de la misma surge de una "estancia" de trabajo por parte del italiano entre los años 1973 y 1975 en el Warburg Institute en Londres, lugar donde se mudó la biblioteca warburgiana en 1933 con la llegada del nazismo al poder en Alemania. De esa estadía de investigación surgió su libro *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* publicado en 1977. En 1975, el italiano publicaría en la revista *Prospettive settante* su ensayo "Aby Warburg e la scienza senza nome", republicado con una pequeña apostilla en 1983, donde caracteriza la biblioteca con estas palabras que merecen ser citadas en su completitud: "La constitución de su biblioteca le llevó a Warburg toda su vida y fue, tal vez, la obra a la cual consagró sus mayores energías. En su origen hay un fatídico episodio infantil: a los trece años, Aby, que era el primogénito de una familia de banqueros, ofrece a su hermano menor Max cederle su primogenitura a cambio de la promesa de comprar todo los libros que le solicitara. Max aceptó, sin imaginar que la broma infantil devendría realidad. Warburg ordenaba sus libros no con los criterios alfabéticos o aritméticos en uso en las grandes bibliotecas, sino según sus intereses y su sistema de pensamiento, hasta el punto de cambiar el orden por cada variación de sus métodos de investigación. La ley que lo guiaba era aquella del 'buen vecino', según la cual la solución del propio problema estaba contenida no en el libro que se buscaba, sino en aquel que estaba junto a él. De este modo, él hace de la biblioteca una suerte de imagen laberíntica de sí mismo, cuyo poder de fascinación era enorme. Saxl refiere la anécdota de Cassirer, que, habiendo entrado por primera vez en la biblioteca, declaró que debía escapar inmediatamente o quedarse ahí encerrado por años. Como un verdadero laberinto, la biblioteca conducía al lector a la mitad desviándolo, de un 'buen vecino' al otro, en un serie de *détours* al fin de los cuales él encontraba fatalmente al Minotauro que lo esperaba desde el principio y que era, en cierto sentido, Warburg mismo. Quien ha trabajado en la biblioteca sabe cuánto de ello es verdadero incluso hoy, a pesar de las concesiones que han sido hechas en el curso de los años a las exigencias de la biblioteconomía". (*PP*: 147-148, pie de página 9) Esta "imagen laberíntica de sí mismo" es, para nosotros, el

podemos aplicar al acontecimiento que constituye su escritura. Nuestro trabajo, en consecuencia, no es otra cosa sino un perderse en ese laberinto sin la pretensión de encontrar "una" salida al mismo. Se trata, entonces, de una manera de habitar esa pérdida, esa "imagen laberíntica de sí mismo" que es el pensamiento agambeniano.[5]

En relación a esto, usualmente suelen defenderse dos modos de lectura-escritura bajo la metáfora de la mirada: por un lado, se sostiene que el objeto observado existe *a priori* de la mirada y, por lo tanto, hay una "separación" entre ellos que la última debe respetar y tematizar; y, por el otro, que la mirada "instituye" *a posteriori* al objeto observado y, por ello, aquella debe dar cuenta de los modos de esa institución. Una solución de compromiso intermedia que suele proponerse es la co-consitución mutua de la mirada y el objeto. El problema de todas ellas es que una y otra vez no se hace otra cosa más que afirmar la existencia de la mirada y del objeto, lo cual termina por no decir nada ya que los sigue pensando como entidades diferenciadas, y así o los supone como previos a su encuentro o como el resultado diferencial del mismo. Esto termina por individualizar a cada uno, a la mirada y al objeto, pero al precio de dejar impensado lo que les permite individualizarse: esto es, el *medio* en que se produce su encuentro. Por el contrario, en nuestro caso, y a partir de

retrato más fiel del propio modo de organizar mediante publicaciones el pensamiento por parte de Agamben. Por ello, en este trabajo nos atenemos obstinadamente a ella.

5. Un buen ejemplo de esta atención que nos proponemos lo constituye el ya clásico *Giorgio Agamben. A critical introduction* de Leland de la Durantaye de 2009, incluso a pesar de que su carácter introductorio deba simplificar algunas cuestiones. Un ejemplo contrario que desatiende ese principio organizativo y se guía exclusivamente por las fechas de publicación de los libros de Agamben, erigiendo la cronología como el principio trascendental que organiza los textos y el pensamiento del autor, lo constituye el triste *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* de Edgardo Castro de 2008. Cf. L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, California, Stanford University Press, 2009 y E. Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Unsam, 2008.

la cita con la que hemos comenzado, solo podremos decir que la mirada más bien destituye al objeto observado en la misma medida en que éste destituye a su vez a la misma. ¿Qué queda, pues, de esta *doble destitución* entre mirada y objeto? Lisa y llanamente una ausencia tanto de mirada como de objeto, pero no del entremedio que posibilita ambas. Ahora, si salimos por un momento de la metáfora óptica, podemos afirmar que lo que "resta" luego de la co-destitución entre estas líneas y los trabajos publicados por Agamben es *un libro jamás escrito e inescribible*. Es esa obra ausente la que no podemos dejar de pensar en tanto comentaristas de Agamben, pero es esa misma obra sobre la que jamás podremos escribir. En esta misma sintonía, el autor de *Homo sacer* ha escrito en el año 1989 un prefacio a su libro *Infanzia e storia* de 1978 para la edición francesa, titulado "*Experimentum linguae*", cuyo inicio reafirma categóricamente nuestra hipótesis anti-cronológica:

> Cada obra escrita puede ser considerada como el prólogo (o, mejor aún, como la tablilla perdida) de una obra jamás escrita y que permanece necesariamente así, porque, respecto a ella, las obras sucesivas (a su vez preludios o moldes de otras obras ausentes) no representan más que estacas o máscaras mortuorias. La obra ausente, que no puede ser exactamente situada en una cronología, se convierte así en las obras escritas como *prolegomena* o *paralipomena* de un texto inexistente o, en general, como *paregera* que encuentra su verdadero sentido solo junto a un *ergon* ilegible. Ellas son, según la bella imagen de Montaigne, el marco grotesco para un retrato inconcluso o, según la sentencia de una carta pseudoplatónica, la contracara de un escrito imposible. (*IS*: VII)

Para nosotros, esta sentencia no tiene solo un estatuto "poético" o "decorativo", sino que señala el punto exacto por el cual las obras escritas de Agamben, "estacas o máscaras mortuorias", poseen una "cronología" que desde el ángulo lumínico proyectado por esa "obra ausente"

(ese "texto inexistente", ese "*ergon* ilegible", ese "retrato inconcluso" o ese "escrito imposible") pierde cualquier sentido. Es decir, ellas, como dijimos, no pueden erigir como matriz de inteligibilidad su sucesión cronológica ya que *entre* todas ellas, como en cualquier biblioteca, importan menos las fechas de publicación de las obras que su lectura y estudio. Y la temporalidad de esa lectura, de ese estudio, se sitúa en la perfecta coincidencia entre la diacronía y la sincronía de las obras en cuestión, esto es, en el mismo lugar de la obra ausente donde, como en los momentos revolucionarios según la célebre imagen de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, "se hace saltar el continuo de la historia".[6] Dicho más simple, se trata de un tiempo que abrevia, contrae y tensa sobre sí la cronología de publicaciones e interrumpe su hilado. En ese pliegue temporal se abre el libro jamás escrito e inescribible.

En *Il fuoco e il racconto* (2015), se incluye en relación a esto un breve escrito titulado "Dal libro allo schermo. Il prima e il dopo del libro", texto que modifica una conferencia dictada en la Fondazione Cini di Venezia en enero de 2010, donde Agamben se dedica a discutir el estatuto del libro en la cultura contemporánea. Nos interesa traerlo a colación porque en él se sigue pensando la breve sentencia de 1985, esto es, la estructura de un libro jamás escrito e inescribible. Hacia la mitad del texto, para atacar la tesis de algo así como un "después del libro", el autor analiza el estatuto ontológico del mismo en tanto "obra" y señala la práctica medieval de la "retractación" donde un autor podía continuar reescribiendo los libros ya escritos. A partir de ella, muestra cómo cada libro no es sino un fragmento de una obra en curso "que tiende, por ello, a confundirse con la vida". (*FR*: 94) En esta perspectiva, podemos afirmar que si la obra jamás escrita e inescribible coincide con la vida misma, esto se debe a que todo lo escrito y publicado en el formato de libro no es sino una antesala del mismo libro, con lo cual jamás podría soste-

6. W. Benjamin, *Obras, libro I/vol. 2*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, p. 315.

nerse un "fin del libro" ya que éste, como lo muestra ejemplarmente el caso de la retractación, *jamás cesa de escribirse como de no escribirse*. De ese modo, el libro no escrito (el *ergon* ilegible) coincide con la vida del autor, con su obsesión más íntima. En este sentido, si la escritura coincide con la vida, ésta no puede referirse a la vida biológica ya que en ese caso el libro cesaría de escribirse con la muerte del autor. Por esta razón, el libro ausente supera incluso la muerte biológica del autor y así puede ser "retractado" por cualquier lector, abriendo fantasmagóricamente una inmortalidad inexpugnable en esa vida ahora *sin autor y sin obra*.[7]

II. 3. Jorge Luis Borges entendió en *El inmortal*, a partir de Homero y su *Odisea*, que hay en los autores de obras que no cesan de leerse —y de escribirse, como lo muestra el caso del *Ulises* de James Joyce, quizás una inevitable "retractación" de la *Odisea* homérica— algo así como una

7. La relación entre "obra" y "vida" aparece ya como una densísima y ambigua obstinación en una de las primeras publicaciones agambenianas, "Il pozo di Babele", un complejo texto que a partir de la literatura moderna analiza dicha relación en el año 1966, es decir, cuando Agamben tenía tan solo veinticuatro años. Ahí se muestra cómo en la distancia y diferencia entre el *parergon* (lo que no es la "obra" sino su glosa, fragmento o comentario) y el *ergon* (la obra en sí) acaece precisamente la vida misma del artista o escritor y, también, la misma *literatura* —su *tragedia*. Tergiversando la imagen de la torre de Babel, afirma: "La edad de la torre, del intento de alcanzar el cielo a través de la obra, ha finalizado en la confusión de las lenguas: buscando para la obra un espacio más inmaterial, el escritor cava ahora el pozo de Babel". (*PB*: 46) La obra así se vuelve imposible y lo que resta en su fracaso, el "pozo" de una "torre imposible", no es sino la vida del escritor —y, paradójicamente, su "obra". Cincuenta años después, Agamben escribe un breve ensayo titulado "Sullo scrivere proemi", incluido en *Che cos'è la filosofia?* (2016), donde afirma sin reservas: "Todo aquello que el filósofo escribe —todo aquello que he escrito— no es más que un proemio a una obra no escrita o —que, en el fondo, es lo mismo— un postludio cuyo *ludus* está ausente. La escritura filosófica no puede más que tener una naturaleza proemial o epilogal". (*CCF*: 131) Se trata, entonces, de cincuenta años de la misma obsesión, de proemios o epílogos en cuyo fracaso constitutivo crece, paradójicamente, la "obra" agambeniana. Obra, como hemos dicho, jamás escrita, un pozo sin torre.

"vida inmortal". En el decurso del relato que narra Borges, se nos cuenta la historia de un tribuno de una legión romana que recuerda su búsqueda de la secreta Ciudad de los Inmortales. Luego de diversas aventuras, el narrador llega a dicha Ciudad y cobija a un "troglodita" al que bautiza, irónicamente, con el nombre del viejo perro moribundo de la *Odisea*: Argos —en griego literalmente "sin obra", lo contrario de *ergon*. Luego de años en que el narrador pretendió infructuosamente enseñarle "el comercio de la palabra", un día Argos balbuceó "Argos, perro de Ulises".[8] Sorprendido, el protagonista pregunta a su interlocutor qué sabía de la *Odisea*, y Argos responde: "'Muy poco', […], 'Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé.'"[9]. ¿Por qué interesa este episodio? Precisamente porque ahí se muestra la *compenetración radical* entre la obra escrita y la obra ausente. Como dijimos anteriormente, en griego Argos significa "sin obra". Sobre esta figura, Aristóteles se cuestionó alguna vez, en la *Ética nicomaquea* (1097b 22 y ss.), de forma rápida e insegura, si ella no constituiría acaso la "esencia" del hombre en cuanto tal, quien, a diferencia del carpintero y del zapatero (o de las identidades sociales que asume específicamente cada hombre), pareciera no tener ninguna "obra propia". Y sobre esa propuesta efímera, esta "ausencia de obra", esta *argia* asumida brevemente como una posible "esencia de lo humano", luego desechada por el estagirita en nombre del *lógos*, verdadera marca de la "esencia humana", Agamben se detiene para precisar aquella noción que hará suya: la "inoperosidad". El texto "La opera del uomo" (2004), como veremos, puntualiza de forma paradigmática esta lectura de la *argia* humana, la cual será fundamental en Agamben en libros como *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) y también en *Il regno e la gloria. Per una genealogía teologica dell'economia e del governo* (2007). Pero lo que nos importa por el momento es

8. J. L. Borges, *Obras completas 1*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011, p. 840.

9. *Ídem*.

mostrar cómo en ella, a partir del cuento de Borges, queda señalado el punto donde una vida inmortal (una *zoé aionos*, escribirá Agamben en *Il regno e la gloria*), coincide con el *devenir sin obra de todo autor, con el devenir Argos de Homero*.[10] ¿Cómo es esto posible? Precisamente porque es el punto en que la obra escrita deja de serlo y comienza a ser una obra ausente, es decir, puro pensamiento:

> Todo me fue dilucidado, aquel día —avisa Borges en su cuento—. Los trogloditas eran los Inmortales; el riacho de aguas arenosas, el río que buscaba el jinete. En cuanto a la ciudad cuyo renombre se había dilatado hasta el Ganges, nueve siglos haría que los Inmortales la habían asolado […] Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los Inmortales; marca una etapa en que, juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. Erigieron la fábrica, la olvidaron y fueron a morar en las cuevas. Absortos, casi no percibían el mundo físico.[11]

Por eso, en este trabajo solo presentamos algo así como un fracaso que se hermana con los fracasos del propio Agamben, esto es, con su obra "sin obra", con el hacerse Argos de todo Homero, con el "vivir en el pensamiento". Sin embargo, como veremos, dicho fracaso es lo máximamente legible porque, en las palabras que Benjamin toma

10. En un bello texto, Pascal Quignard recuerda cómo muere Argos luego de "pensar" a Ulises, habiendo sido el primero en reconocerlo y "pensarlo". Cf. P. Quignard, *Morir por pensar*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2015. Por otra parte, los inmortales que describe Borges en su cuento poseen un parecido sin igual al *voyou desœuvré* que funciona como personaje paradigmático de las novelas de Raymond Queneau, figura que se halla en el fondo de la discusión sobre el fin de la historia entre Alexander Kojève y Georges Bataille. Ahí es notorio el vínculo entre el "sabio al fin de la historia" de Kojève y el inmortal de Borges. Sobre la importancia del debate Kojève-Bataille para el pensamiento agambeniano, Cf. S. Franchi, "Passive politics", *Contretemps*, N° 5, December, pp. 30-41, 2004.

11. J. L. Borges, *Obras completas 1*…, ed. cit., p. 840.

prestadas de Hofmannsthal, se trata acá precisamente de "leer lo que nunca ha sido escrito".[12] Esto es, nuestro fracaso consiste en posar la mirada sobre lo que quedó sin escribir y, sin embargo, no cesa de escribirse, coincidiendo y así encegueciendo esa misma mirada, creando una "caída conjunta" entre el libro y la mirada que lo penetra. Ahora, si retornamos por un momento a la metáfora óptica, hay en esa caída conjunta de la mirada y del objeto un nuevo espacio, ya que lo que queda en ella es un *médium*, precisamente el medio que se inmiscuye entre la mirada y el objeto y como tal no puede ser sino puramente transparente —si no lo fuera, no habría visibilidad alguna. Y esa transparencia será precisamente la posibilidad de nuestra indagación ya que ella constituye, en la tradición averroísta que respira en Agamben, la *imago* absoluta que aquí, como se verá, nos interesa retener particularmente.[13] Tal como el título de nuestro trabajo señala, veremos que ella encuentra un lugar intermedio entre política y onto-

12. W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, México D. F., Coyoacán, 2001, p. 107.

13. Para una reconstrucción de los diversos sentidos de la noción de imagen en su obra desde una perspectiva histórico-genética diferente a la propuesta aquí, ver el trabajo de tesis doctoral de María Mercedes Ruvituso. Cf. M. M. Ruvituso, *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*, Tesis en co-tutela presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de General Sant Martín y Università del Salento, 2013. Como el título de su trabajo lo indica, "La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política", la autora piensa dicha noción *entre* estética y política mientras que acá la pensamos *entre* ontología y política. En este sentido, nuestro objetivo no es indagar en ella sino en cuanto posibilitante de la relación entre ontología y política. Los dos estudiosos que más han insistido en el averroísmo de Agamben son Emmanuele Coccia (cf. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*… trad. cit, p. 94, nota 39; p. 289, nota 21) y Rodrigo Karmy (cf. R. Karmy, "Potentia passiva. Agamben lector de Averroes" en: R. Karmy, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, 2011. 2011), los cuales forman para nuestro trabajo el primer piso de comentaristas sobre el cual asentar algo así como una teoría de la imagen absoluta en Agamben. En el caso del segundo, es ahí donde se establece la analogía entre lo diáfano en el pensamiento aristotélico-averroísta y la propuesta ontológico-política de Agamben.

logía que será, a su vez, el lugar intermedio entre poesía y filosofía, y a su vez entre vida y pensamiento. Por lo tanto, es en la imagen, entendida como transparencia pura y *médium* absoluto, donde se produce el encuentro entre el pensamiento en sí y el individuo Giorgio Agamben. Y es a ese encuentro imaginal, es decir, *filosófico y poético* al cual este trabajo pretende asistir ya que ahí emerge la cópula entre política y ontología, "posibilidad" de nuestro estudio.

II. 4. Si bien la noción de imagen aparece en la gran mayoría de los textos agambenianos, con diversos usos y sentidos, acá interesa destacar una doble impronta de la misma: averroísta y warburgiana. Es esa influencia doble la que nos permite señalar que en Agamben ella puede ser definida exclusivamente como un *medio bipolar*. Es decir, podemos afirmar que el averroísmo y su apuesta sin igual por la imaginación como el medio en el cual se hace posible la cópula entre vida y pensamiento, por un lado, y el diagnóstico warburgiano de la *esquizofrenia* o la *bipolaridad* propia de la cultura occidental, por el otro, le permiten a Agamben cimentar una "máquina" de escritura y pensamiento que es a su vez el "objeto" con que ella conoce. Ahora bien, esta máquina y objeto son aquello que su noción de imagen nos permite desentrañar como lo suyo propio. Es por lo demás obvio que esta misma herencia se entrevera con el peso de uno de los pensadores más amados por Agamben, esto es, de Walter Benjamin. En un ensayo en esta línea, Luis Ignacio García emprende una lectura de la teoría política y de la teoría lingüística benjaminiana para señalar cómo ellas coinciden en la creación de una medialidad pura, que respirará en el pensamiento del alemán desde sus más tempranas publicaciones. Ahí mismo, retomando la famosa carta a Martin Buber de 1916, afirma el comentarista en un pie de página en relación a la cuestión de la pureza que Benjamin imprime a su pensamiento medial:

> La pureza de la lengua no se la entiende como un más allá de la lengua, sino como la medialidad o relacionalidad misma de la lengua (negada en su reducción informacional). La pureza de la praxis no se la entenderá como un más allá de la praxis, en la contemplación por ejemplo, sino como la relacionalidad misma de la praxis. La lengua pura no es una lengua *otra* que la de la cháchara, y la praxis pura no es un más allá del derecho: en ambos casos el *medio*, como *Mittel*, insiste, pero llevado a su propio extremo *medial*, no instrumental. Por esto nos parece acertado el sesgo general de la lectura agambeniana: no se niega el derecho, se juega con él. El medio no es nunca negado, sino desactivado, tornado *medial*. Si el cotejo con la inmediatez mediada de la lógica especulativa resulta viable, entonces acá podría continuarse diciendo: la *pureza* sustituye a la *negatividad*, de modo que la *suspensión* remplaza a la *superación*, que en vez de *negar para acumular*, *desactiva para jugar*. No es un no uso, es un nuevo uso. No es una crítica al instrumento, es un instrumento sin instrumentalidad. Eso es *pureza*.[14]

Para reforzar esta lectura que muestra el anti-hegelianismo de Agamben, cabe recordar que el mismo reflexiona en *Stato di eccezione* (2003) sobre la pureza que impregna la violencia que, en el famoso ensayo benjaminiano de 1921 traducido como *Para una crítica de la violencia*, desactiva el derecho y lo vuelve inoperante. "El medio —afirma ahí Agamben— no debe su pureza a alguna propiedad intrínseca y específica que lo diferencia de los medios jurídicos, sino a su relación con éstos". (*SE*: 80) En este sentido, la desactivación del derecho no es su negación o su abolición, sino la exposición de la medialidad de sus instrumentos, no para constituir con ella un nuevo derecho, sino

14. L. I. García, "Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin", *RECIAL. Revista del Ciffyh Área Letras*, Centro de Investigaciones - Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, 2015, pp. 21-22.

para desligar a éstos de sus fines. Instrumentos jurídicos sin instrumentalidad, es decir, vueltos inoperantes. Sin embargo, es necesario aclarar que ahí la pureza nada tiene que ver con una cuestión identitaria sino con una *praxis*, con una especial exposición de la rotura entre los medios y sus fines. Y mostrar, en la misma línea, que para Agamben esta pureza medial es una *potencia destituyente*, tal como hacia el final de *L'uso dei corpi* (2014) se relee el medio puro que Benjamin propone en el ensayo sobre la violencia: "La violencia —afirma allí— como medio puro no es jamás medio con respecto a un fin: ella se alcanza solamente como exposición y destitución de la relación entre violencia y derecho, entre medio y fin". (*UDC*: 341) En este sentido, podemos sostener a modo de anticipo que la imagen, en tanto medio, es por su carácter expositivo una potencia destituyente.

Por eso, en este trabajo nos interesa mostrar que en cuanto la imagen es la herramienta de los análisis agambenianos y, a la vez, el objeto de los mismos, se presenta como el medio que opera una bipolaridad esencial para todas sus reflexiones —y aquello que caracteriza a esta bipolaridad es precisamente el destituir todos los objetos en sus reflexiones. Los dos trabajos donde quizás aparezca con más fuerza esta vertiente averroísta, warburgiana y benjaminiana son *Stanze* (1977) y *Ninfe* (2007). Pero, en línea con las tesis de estos trabajos, nos interesa pensar la adjetivación de "absoluta" con que el italiano la caracteriza en dos ocasiones fundamentales. Primero, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Stranford, "La immage inmemorial" (1975), en relación al eterno retorno nietzscheano y a la imagen dialéctica benjaminiana: "El pensamiento del eterno retorno es fundamentalmente pensamiento del *lich* [aquello que tiene la misma figura], algo así como una imagen absoluta, o, para usar las palabras de Benjamin, una imagen dialéctica". (*PP*: 341). Y, segundo, en un extracto perteneciente a *L'uso dei corpi* (2014), que por darnos la clave de nuestro trabajo repetimos y comentamos hasta el hartazgo, casi que en él po-

drían abreviarse todas las páginas que hemos escrito. Ahí se sostiene:

> En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa […]
>
> En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir, solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (*UDC*: 297)

Si es allí, en la contemplación de una imagen desnuda donde se produce el pensamiento, para nosotros esta imagen coincide con la obra jamás escrita de Giorgio Agamben. Por lo tanto, nuestro trabajo consistirá en ingresar a esa zona y producir una imagen diáfana del pensamiento del italiano, precisamente en el lugar en que tanto su inteligibilidad como su sensibilidad "caen juntas", o sea, el terreno donde solo sobrevive un medio puro más allá del individuo singular y de sus reflexiones y todas las profundidades que se desprendan de las mismas. Ese punto ciego entre el pensamiento y el individuo implica, y ésta es nuestra apuesta fundamental, que la única forma de

abordar el material escrito y publicado por Agamben es de forma diagonal y simultánea, como dijimos, porque ninguna "cronología" puede erigirse como *la* verdadera en relación a esa obra que obstinadamente no deja de escribirse como de no escribirse. Si bien es irrebatible que existen fechas y modos concretos de publicación —principalmente en cuanto a las temáticas analizadas en cada publicación o conjunto de publicaciones, a los entuertos e impases que implican las mismas, a los deslindes temáticos que traen aparejados esos impases y a las influencias de otros autores que hegemonizan cada una de ellas—, en lo que acá nos interesa las mismas no tienen ningún peso exegético determinante ya que ellas no pueden dar cuenta de ese libro no escrito e inescribible. Por lo tanto, y en la línea de esta obra ausente, para nosotros no hay un "primer" Agamben, un "segundo" y un "tercero". Esto es, no hay un Agamben de la estética, otro de la filosofía política y otro de la ética. En todo caso, hay diversos modos y fechas en las que esa obra *no* se ha escrito. Así como Samuel Beckett escribió alguna vez que "está muy bien mantener silencio, pero uno tiene que considerar también el tipo de silencio que se mantiene", podríamos parafrasearlo y decir que está muy bien no escribir un libro, pero uno tiene que considerar también el tipo de libro que no se escribe. Ese tipo de *des*-escritura es lo que acá trabajaremos, y para ello sí serán importantes las fechas y las temáticas en cada publicación, pero no serán por eso las claves de su inteligibilidad. Nos interesa de ellas el modo en que *des*-crean esa obra no escrita. Es por esto que a ellas debemos atenernos no para erigirlas en un principio de inteligibilidad, como muchas veces suelen hacer las escrituras "especializadas" en una obra y en un autor, sino para poder abordar esa obra imposible y su autor no menos imposible.

III. UN COMENTARIO CRÍTICO

III. 1. ¿Cómo puede el modo en que se expone un pensamiento determinado, como es el de Agamben, coincidir con el tema mismo que se expone y, sin embargo, realizar al mismo tiempo una crítica de éste? Porque si acá nos interesa hacer "coincidir" —esto es, caer juntos— la forma con el contenido, el modo con el ser, el comentarista con el autor, la glosa y la cita con el pensamiento, bien, ¿cómo es posible una crítica en ese mismo gesto, una crítica que por "coincidir" con el pensamiento del autor no sea por ello "exterior" y "evaluativa"?

En un breve texto, el filósofo chileno Willy Thayer se pregunta por la posibilidad de la crítica en "una época sin época" como es el nihilismo contemporáneo, precisamente una época capaz de subsumir todo en sus engranajes y utilizarlo como su propio combustible, incluso la crítica de la época y de su indeterminación como época.[15] Este interrogante, abierto en medio de un diagnóstico desolador, o más bien en la crítica de ese diagnóstico, cifra la posibilidad de la misma, al tiempo que la realiza, en dos elementos fundamentales: el "*lumpen*" y la "trampa". El primero de ellos, tensionado a partir de Karl Marx, señala el "lugar" de la crítica. Así, sostiene: "Técnicamente, para Marx, el *lumpen* es lo que prolifera como 'resto' *entre* modos de producción. En gran medida el *lumpen* es una

15. Cf. W. Thayer, "Hacia un concepto heterocrónico de lo 'acutal'. Para una crítica del *nihil*", sin datos editorial.
Disponible en:
https://kupdf.net/download/willy-thayer-hacia-un-concepto-heterocr-oacute-nico-de-lo-actual_59f69b75e2b6f576296d8b5b_pdf

figuración precisa del devenir, del *entre*, del *medio*, del choque entre modos de producción".[16] Y hacia el final del texto, recupera la misma noción ahora desde una nueva posibilidad ya no meramente descriptiva:

> Si como se había indicado, *lumpen* es lo lumpérico que siempre prolifera como "resto", como virtualidad no subsumible en el choque de *modos de producción* heterocrónicos, el *lumpen puro*, lo *lumpérico*, podría figurar como nombre para esa virtualidad, para el instante de legibilidad que, siendo inmanente al choque de modos de producción, no pertenece a ninguno, y más bien erosiona *entre* ellos.[17]

El segundo elemento, la "trampa", esta vez extraída de la definición que diera alguna vez Roland Barthes de la literatura, muestra la "operación" ínsita en toda crítica.[18] Y sobre ella expresa, luego de una extensa cita del francés: "A esa trampa que permite escuchar la lengua en la lengua, el poder en el poder, espaciándolo, haciéndolo trastabillar en una excepcionalidad que no funda, es lo que puede llamarse crítica".[19]

Lo que nos interesa retener acá es la posibilidad de pensar estos dos elementos que constituyen la crítica, su posibilidad, con lo que hemos sostenido hasta el momento sobre el comentario y el autor. Por eso es importante distinguir a qué nos referimos con esto. La posibilidad de ejercer un "comentario crítico" sobre la obra y el pensamiento de un autor está dada en cuanto ella se prenda, como una garrapata, a los "restos" que proliferan entre

16. *Ibid*, p. 5, n. 6.

17. *Op. Cit.*, p. 20.

18. El texto de Barthes al que refiere Thayer se titula "Lección inaugural", y constituye un importante momento de la reflexión francesa contemporánea sobre la lectura y la escritura. Cf. R. Barthes, "Lección inaugural" en: *El placer del texto y Lección inaugural*, trad. Oscar Terán, México, Siglo XXI, 1993.

19. W. Thayer, *Hacia un concepto…*, op. cit., p. 15.

las diversas producciones de ese autor, entre los modos de producción de esas producciones (fechas de publicación, temas tratados, discusiones abiertas, pensadores citados), restos que reenvían y conectan unas a otras, pero no para erigir un altar evaluativo que deponga esas producciones en nombre de una nueva. Se trata de ir a esos restos lumpéricos para tejer en ellos una "trampa" en la trama del autor. Y esa "trampa", en las palabras de Thayer, es una "excepcionalidad que no funda". De este modo, el comentario crítico, podemos afirmar, es una trampa tendida al interior del pensamiento de un autor para escuchar al pensamiento dentro del pensamiento, escucharlo cuando se lo hace "trastabillar". La trampa ejercida desde los restos —los márgenes, los umbrales, lo que fluctúa, lo abigarrado, en una palabra, lo que no se deja subsumir en una obra, en un autor, en un pensamiento—, bien, ella constituye el núcleo del comentario crítico. Y éste no funda una nueva obra, un nuevo autor, un nuevo pensamiento. El mismo se mantiene obstinadamente al interior de esa obra-autor-pensamiento, pero no deja de erosionarlo, de destituirlo. En último término, deja de ser una *crítica de* y se constituye en una *crítica pura* que ya no posee autor. Por lo tanto, si "la crítica como crítica *relativa a*, no es nada sin lo que critica"[20], bien podríamos afirmar la crítica *relativa a* un autor solo puede adquirir valencia si lo destituye —si se forma como "crítica pura". Así, ante el interrogante sobre si "¿Es posible una crítica sin asunto, sin objeto, una crítica que no sea *crítica de*?"[21], podemos responder que sí, es posible, pero solo a partir de un trabajo interno a la obra-autor-pensamiento que comentándolo, lo haga trastabillar sobre sí mismo sin fundar con ello otra obra-autor-pensamiento. En ese entremedio que abre la destitución del autor como de su comentarista, emerge un pensamiento sin obra ni autor. Esto es: una "crítica destituyente" o también una *imago* absoluta que co-destituye

20. *Op. cit.*, p. 10.

21. *Ídem.*

al individuo singular y al pensamiento separado. En este espacio diagramamos nuestro comentario crítico.

En la "Prefazione" de *Stanze*, un cometido similar asoma en el trabajo agambeniano. En las huellas del grupo de Jena, lo cual muestra la fundamental conexión del italiano con el romanticismo alemán, nuestro autor rememora la crítica como "la idea de una ciencia sin objeto" (*S*: XII) que solo puede sostenerse como tal en el punto más álgido de una escisión que señala la esquizofrenia de la palabra occidental: la escisión entre filosofía y poesía. Si, de acuerdo a una antigua concesión, la primera "conoce el objeto sin poseerlo" y la segunda "lo posee sin conocerlo", el punto intermedio entre ambas, la *estancia* media, es la crítica que "no representa ni conoce, sino que conoce la representación". (*S*: XIV) En este sentido, ella testimonia y diseña una "topología de lo irreal" (*S*: XV) que se produce para custodiar la inapropiabilidad del objeto. Por eso, si entendemos por irreal una apariencia, podemos decir que una crítica que no sea "crítica de", como reclama Thayer, es posible solo en la imagen. Ella, como señala Emmanuele Coccia en *La vida sensible*, es la estancia infrasubjetiva y supraobjetiva que resta siempre inconclusa e inaparente.[22] La crítica prendida a la imagen deja de ser, entonces, una "crítica de" para constituirse en un "*topos outopos*" (*S*: XVI), esto es, en la construcción de un lugar irreal e inapropiable, que media entre el sujeto y el objeto con tanta intensidad hasta destituirlos. Y ese lugar, que está más allá de cualquier anclaje espacial en forma de "territorio", es precisamente lo que *resta* y *entrampa* cualquier obra. Ahí se enraíza, entonces, nuestro comentario.

III. 2. En el calor de su propia escritura, dirigida a comentar al "gran comentarista" conocido como Averroes, Coccia afirma:

22. Cf. E. Coccia, *La vida sensible*, trad. M. T. D´Meza, Buenos Aires, Editorial Marea, 2011.

> Un comentario no puede ser explicado sino solo continuado. En efecto, puede prolongarse la línea que el comentario mismo traza y libera, pero no intentar comentarlo o resumirlo sin incurrir en su repetición. La dificultad de lectura y de exposición que todo comentario genera es tan solo el síntoma de un plano de coincidencia inmediata entre verdad y tradición: en el comentario la verdad no es el objeto externo del cual la tradición se hace cargo, sino que coincide exactamente con la "tradibilidad"[23] del texto. Y justo porque en él un texto no se compone de otra cosa que de su "tradibilidad" es que todo comentario inflige al saber un golpe que impide su reproducción y, paradójicamente, su transmisión […]. Todo comentario obliga al texto contemplado por él a convertirse en medio puro de su cognoscibilidad.[24]

Tratemos de extraer todas las consecuencias de esta reflexión en relación a lo que hemos dicho hasta aquí. Es posible que la misma designe tres instancias que nos resultan indispensables. En primer lugar, que todo comentario implica que el mismo no puede ser explicado, sino solo desarrollado. Ahora bien, para inscribirse en tal empresa es necesario desentrañar la "verdad" del texto comentado. Sin embargo, ella no es un conjunto determinado de proposiciones diseminadas a lo largo y a lo ancho del texto, a la espera de ser "descubiertas" por el comentario, al modo de un objeto externo a éste. Antes bien, y acá va la segunda instancia o característica, la verdad del texto es su *tradibilidad*, esto es, su capacidad de ser comentado (traducido y traicionado a la vez). Por lo tanto, el comentario que se aferra a la tradibilidad de todo texto conlleva que éste *encuentra su verdad solo en el comentario*. Por esta razón, no hay un saber, entendiendo por el mismo un conjunto más

23. El autor establece un juego de palabras con la misma raíz latina, *tradere*, que lleva al origen común de "tradición" y "traición", tanto en italiano como en castellano y registrado en la conocida fórmula *"traduttore, traditore"*.

24. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación…* trad. cit., p. 40.

o menos coherente de proposiciones más o menos afines entre sí al cual el comentario deba contribuir para hacer más entendible un texto. Todo lo contrario. El comentario inflige un golpe al saber ya que desestabiliza los sistemas de transmisión y reproducción de un texto, mostrando en cambio la problemática más íntima del mismo —aquello que Benjmin llamaba el "instante de cognoscibilidad" de una obra. Por lo tanto, el comentario riega el texto con discontinuidades que lejos de suturar su problemática, lo abre a nuevas huidas imposibilitando una *doctrina*. Esta es su tercera característica. Por eso, "su forma de moverse no es la progresión o el círculo sino la repetición".[25] Ahora bien, ¿qué se repite en todo comentario? Los *restos*, que según Thayer, como hemos visto, son el lugar en el que es posible anclar algo así como una crítica. Por lo tanto, todo comentario es en su misma estructura crítico, una repetición de restos o un resto repetido y repetitivo.

Todo esto concita, para lo que acá nos interesa, dos cuestiones: no toda lectura y escritura de la obra agambeniana constituye lo que acá vamos entreviendo como "comentario filosófico"; y, a su vez, nuestro "comentario" a los comentarios agambenianos no pueden sino repetirlos para mostrar y exponer su *tradibilidad*, esto es, su *capacidad de ser comentados y desarrollados*.[26] Así, y respecto de la segunda cuestión, Giorgio Agamben no es simplemente el nombre de un individuo en cuyos escritos se analizan los problemas políticos y ontológicos de Occidente y la posibilidad de su desactivación, a los cuales el presente

25. *Ibid*, p. 41.

26. En su libro dedicado al método, *Signatura rerum*, de 2008, la filosofía agambeniana es definida por el propio autor como un desarrollo de la potencia de una obra (ya sea de arte, ciencia o pensamiento, como también, podríamos agregar, política). Esa potencia de toda obra es su "capacidad de ser desarrollada, aquello que Feuerbach definía como *Entwicklungsfähigkeit*". (*SR*: 8) En este sentido, puede afirmarse que el pensamiento agambeniano no es sino un gran ejercicio de comentario que retoma la potencia de cada obra de pensamiento concreta para ser desarrollada. En consecuencia, nuestra labor consistirá en comentar y desarrollar esos comentarios surgidos del ejercicio agambeniano con las precauciones que acá vamos describiendo. Al mismo tiempo, es

trabajo habría de abocarse a "interpretar", "comprender", "explicar", "reconstruir", "describir" y todos los verbos que usualmente anteceden los "objetivos de investigación" de los trabajos académicos. Acá "Giorgio Agamben" es el nombre de una exigencia. Pero, ¿una exigencia de qué? Para lo que nos interesa, podemos afirmar que es una *exigencia de pensamiento* que como tal solo puede ser colmada por el comentario, así como los románticos alemanes consideraban que las verdaderas obras de arte exigían su crítica. En este sentido, si el comentario encuentra su consistencia afincándose en la *decibilidad* del texto comentado, es en su capacidad de ser expuesto y desarrollado donde está la verdad y no en lo ya dicho por él. Por esto, dicha exigencia que abre al texto a su repetición introduce *lo nuevo* ya que, al menos aritméticamente, el texto se produce por segunda vez.

III. 3. Existe un caso ejemplar en la literatura que nos ayuda a dar cuenta de esta práctica literaria y de pensamiento que nos proponemos: el *Pierre Menard, autor del Quijote* de Borges. Este singular francés, según el argentino, se interesó en escribir una obra ya escrita —interés legible en los verdaderos comentaristas.

> No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino *el Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra

necesario asumir que todo comentario no es sino una "tergiversación", un *détournement* de las tesis del autor comentado. En este sentido, el desarrollo de la potencia de una obra por medio del comentario al modo averroísta debe ser entendida como una estrategia situacionista, tal como las que empleaban Guy Debord y sus compañeros. Por eso se ha podido afirmar que los ensayos ontológicos agambenianos son "como ejercicios de *détournement* situacionista, es decir, como procedimientos artísticos-políticos en los que se retoma un elemento de la tradición y se tergiversa su significado". P. Fleisner, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, p. 184, n. 18.

> por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes.[27]

Esta empresa, imposible de por sí, ejemplifica esta tradición del comentario filosófico que estamos desglosando ya que, paradójicamente, sin copiar al original produce unas páginas que coinciden "palabra por palabra y línea por línea" con las de aquel. Sin embargo, el estatuto de esta coincidencia entre las páginas de Cervantes y las de Menard lejos está de una búsqueda de *identidad* entre el autor y el comentarista, lejos de lo que Derrida llama "la duplicación cancelada y respetuosa del comentario".[28] De hecho, una de las primeras empresas acometidas por Menard para producir el *Quijote* implicaba "Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra el moro o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, *ser* Miguel de Cervantes".[29] (Borges 2011: 740); empresa que abandonó por su facilidad ya que lo complejo del experimento estaba dado por la fatal circunstancia de "seguir siendo Pierre Menard y llegar al *Quijote*, a través de las experiencias de Pierre Menard".[30] En este sentido, la coincidencia entre páginas que pertenecen a autores diversos de diferentes épocas, no está dada por una identidad entre ambas. Hay una coincidencia más profunda que implica ya no a un par de individuos, sino a todo hombre. Hacia el final del texto, Borges recuerda una carta de Menard, donde se lee:

---

27. J. L. Borges, *Obras completas 1…*, ed. cit., p. 740.

28. J. Derrida, de la gramatología, trads. O. del Barco y C. Cereti, México D. F., Siglo XXI, 2012, p. 202. Es preciso aclarar que somos conscientes de las enormes diferencias entre los proyectos filosóficos de Giorgio Agamben y de Jacques Derrida, y de las críticas cruzadas que ambos pensadores han esgrimido en diferentes partes de su producción. A lo largo de este trabajo volveremos una y otra vez sobre esta relación. Para el trabajo más serio hasta el momento sobre este tema, cf. K. Attel, *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2015.

29. J. L. Borges, *Obras completas 1…*, ed. cit., p. 740.

30. *Ídem.*.

> Pensar, analizar, inventar (me escribió también) no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia. Glorificar el ocasional cumplimiento de esa función, atesorar antiguos y ajenos pensamientos, recordar con incrédulo estupor lo que el *doctor universalis* pensó, es confesar nuestra languidez o nuestra barbarie. Todo hombre debe ser capaz de todas las ideas y entiendo que en el porvenir lo será.[31]

Todo hombre, "el *doctor universalis*" no es sino lo que Giorgio Agamben ha llamado "singularidad cualquiera" (*CCV*: 9), cuestión sobre la que volveremos más adelante, pero que acá es necesario recordar por su falta de identidad. En otras palabras, el experimento literario de Pierre Menard no arroja otra cosa sino la coincidencia entre dos obras de autores y de contextos distintos que, más allá de la identidad entre las letras de uno y otro, coinciden por fuera de la noción de copia, es decir, coinciden en ser "la normal respiración de la inteligencia" que se ubica siempre más allá de las identidades individuales. Esto es, hay una coincidencia entre Menard y Cervantes por cuanto se verifica el anonimato de la potencia de pensar y de escribir. Menard escribe un *Quijote* originario sin copiarlo, del mismo modo en que Cervantes lo hiciera trescientos años antes. Pero al hacerlo, muestra cómo el comentario que repite la obra y a su vez la *c*rea, se corporiza en una "tradición imposible", como la llama Coccia, o, podríamos decir, en una anti-tradición, ya que pliega el curso histórico, esto es, superpone dos hechos cronológicos diferenciados y así los hace inteligibles. Por eso, en esta coincidencia con Miguel de Cervantes, Menard

> …(acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la *Odisea* como

31. *Ibid*, p. 744.

> si fuera posterior a la *Eneida* y el libro *Le jardin du Centaure* de madame Henri Bachelier como si fuera de madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* ¿no es una suficiente renovación de esos tenues avisos espirituales?[32]

Esta técnica de lectura de Pierre Menard, o acaso de un segundo Pierre Menard, también la del propio Borges, abre en el texto no tanto lo que en él está escrito, sino la potencia de escribirse que es su normal respiración. Todo texto es así un palimpsesto que, en última instancia, no deja de ser a su vez una tablilla de cera sobre la que nada hay escrito. ¿O acaso la "renovación de esos tenues avisos espirituales" de la *Imitación de Cristo* sería posible en un texto saturado, en un texto que ha cerrado su "momento poético"[33], su "capacidad de ser desarrollado"? ¿No es esa "renovación" posible porque el texto, en la misma medida en que fue escrito quedó no escrito, en su acto de escritura quedó sin escribir toda una potencia de escritura que todavía sobrevive allí, *dentro del texto*? Lo que Borges, autor del *Pierre Menard, autor del Quijote* nos ha hecho visible con esta ironía de la sensibilidad francesa es la posibilidad de un texto de seguirse escribiendo, produciendo así lo mismo (el autor) y lo otro (el comentarista) en *un* texto. Es que Pierre Menard no afirma ni niega el Quijote de Miguel de Cervantes. En todo caso, *lo interroga*. Por esto, el comentario que acá nos proponemos encuentra, como la técnica de Pierre Menard, su forma justa en la interrogación y/o en la cuestión. Como bien ha mostrado Coccia en el texto que hemos referenciado, en ella, a diferencia de

32. *Ídem*.

33. Si, como declara Giorgio Agamben en base al trabajo de Emmanuele Coccia sobre el averroísmo, "en nuestra cultura es genuinamente transmisible solo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás" (*EP*: 18), el comentario posee una connotación mesiánica en tanto devuelve al texto su momento poético y así lo salva de ser ya letra muerta fácilmente transmisible por una *tradición*.

la afirmación, no se mantiene una relación de inherencia o inclusión pura con lo comentado. Aunque, a diferencia de la negación, tampoco una relación de exterioridad o sustracción pura respecto de lo mismo. Hay, pues, en la interrogación una *disyunción conjuntiva* que sin dejar de afirmar y de negar a la vez, inscribe un umbral de indiferencia entre afirmación y negación, abriendo así una zona donde el texto sobrevive incluso fuera de sí, más allá de su conservación material (Coccia, 2008: 48 y ss.), tal como el texto del Quijote sobrevive fuera del texto de Cervantes, en aquel, ni siquiera apócrifo, de Menard. Lo que está en cuestión acá es todo un nuevo estatuto del "origen del pensamiento y de la escritura", ya que ambos no son más una instancia pasada, fechada en un hecho cronológico y atribuida a una vida biológico-cultural conocida como "autor" —por caso, 1605, Miguel de Cervantes—, sino una fuerza que continúa operando en el interior de cada texto. Solo por eso el comentario del pensamiento escrito de un autor es, en última instancia, a su vez autor de ese pensamiento, o mejor, una *desautorización del pensamiento escrito*.[34]

34. Este sintagma debe ser entendido en su doble significado, ya que una "desautorización del pensamiento" no solo indica la operación por la cual el pensamiento se vuelve impropio y anónimo más allá de cualquier autor, sino también la operación que depone toda autoridad de pensamiento para justificar una posición, una interlocución, un argumento. En ella, la "cita de autoridad" queda destituida. Por eso el comentario es una operación que vuelve inoperante al autor y sus propiedades intelectuales para abrirlas a su potencia interna, a sus posibilidades de ser pensadas. Ahí ya no hay ningún dominio autoral, solo puro comentario, puro pensamiento.

IV. LO QUE RESTA E INSISTE EN LAS "CUESTIONES" AGAMBENIANAS

IV. 1. La zona intersticial gestada entre el autor y el comentarista, como dijimos, es precisamente la potencia del pensamiento que no puede ser ni afirmada ni negada, sino interrogada y cuestionada más allá de una posible resolución de los interrogantes y de las cuestiones que se plantean allí.

> En una cuestión —afirma Emanuele Coccia—, en efecto, algo es decible en el mismo grado en que no es dicho y es dicho, en el mismo grado en que es simplemente decible: en ella se da coincidencia perfecta entre potencia y acto en el discurso. […] Al igual que los enigmas, las *quaestiones* existen más en la posibilidad que en la realidad.[35]

En este sentido, la interrogación fundamental de Agamben está en aquello que permaneciendo paradójicamente dicho y no dicho al mismo tiempo, resta una y otra vez como *decible* en lo que el autor ha escrito y publicado así como también en lo que no ha escrito ni publicado. Ahora bien, ¿cuál es ese decible que se encuentra en todo lo dicho como en lo no-dicho por él donde hay una perfecta coincidencia entre potencia y acto en el discurso, esto es, una perfecta coincidencia entre lo dicho y lo no dicho por Agamben y al cual nuestra "trampa" crítica debe atender para pensar la vinculación entre política y ontología en su pensamiento? Para nosotros, y vaya acá

35. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación…*, trad. cit., p. 52.

nuestra lectura, exponer ese decible supone captar aquello que no se deja acomodar a ninguna de las publicaciones agambenianas, sino que siempre resta entre ellas, lo que repta en cada una de sus esquinas y las disuelve en ese libro "jamás escrito e inescribible" y que por eso nos conmina continuamente a "leer lo que nunca fue escrito" en sus obras y publicaciones. Es decir, ese decible en sus publicaciones no es otra cosa sino su "capacidad de ser desarrolladas". Sostendremos, en consecuencia, que ese resto que exige ser desarrollado una y otra vez es *el contacto entre vida y potencia que se produce desde el momento en que hay lenguaje*, esto es, como veremos, el *contacto* entre política y ontología. Y sostendremos también, desde la lectura-escritura que acá nos proponemos, que el único operador capaz de dar cuenta de ese contacto, esto es, del hecho bruto que haya lenguaje (y por lo tanto, vida y potencia) es la noción de imagen —el nervio del contacto— porque ella no es otra cosa más que ese contacto. Por lo tanto, eso que resta e insiste en el pensamiento de Agamben es una tríada indisoluble dada por las nociones de *vida*, *potencia* y *lenguaje* cuyo *contacto* solo se cristaliza en el espesor de la *imagen*.

Explicitemos por qué decimos "contacto" y no "relación". A partir del desarrollo que Giorgio Colli realiza de la caracterización aristotélica del pensamiento como *thigein* ("tocar"), Agamben define en *L'uso dei corpi*, y otros lugares, la noción de "contacto" como un "vacío de representación" (*UDC*: 301-302). Luego, en la línea de su intención de "pensar la ontología y la política por fuera de toda figura de la relación" (*HS*: 55), expuesta en el origen de la famosa saga *Homo sacer*, señala: "donde una relación viene destituida e interrumpida, sus elementos estarán en este sentido en contacto, porque viene exhibida entre ellos la ausencia de toda relación". (*UDC*: 344) En esta línea, podemos afirmar, en consecuencia, que el contacto que el lenguaje posibilita entre vida y potencia no es una "relación" que represente algo, donde uno es el representante del otro, sino el emerger de un vacío de

representación —un absoluto, esto es, un no relativo, un *vacío de relación*. En ese vacío es donde, para nosotros, se coloca la *imago* absoluta que como tal se caracteriza por no ser representativa, ya que no es una relación ni una división —toda relación es al mismo tiempo una división—, sino la exhibición de "la ausencia de toda relación". La *imago* absoluta es, entonces, la exposición de la ausencia de relación entre "potencia", "lenguaje" y "vida". Y esa exposición no es una mera demostración, sino un contacto, un tocarse. No debemos confundir nuestra lectura: no se trata de decir que en Agamben el lenguaje "relaciona" o "articula" la vida y la potencia, sino más bien de mostrar cómo aquel no es sino el contacto, el vacío de representación que crece en medio de la vida y la potencia —y, por lo tanto, el vacío que crece en medio del lenguaje y la vida, en medio del lenguaje y la potencia. Como si entre "potencia", "vida" y "lenguaje" creciera una sinonimia radical, dado que no hay una sin las otras tres, y si alguna faltara, no habría ninguna.[36] No otra cosa es aquello que el italiano denomina, una y otra vez, *forma-de-vida*.

Con esto nos distanciamos decididamente de la lectura ya canónica —y, sin embargo, primordial para los estudios sobre la obra de Agamben— que ha ofrecido Leland de la Durantaye sobre *el* problema fundamental del pensamiento agambeniano:

> Henri Bergson dijo alguna vez que todos los filósofos no tienen sino una idea que es verdaderamente suya y que buscan expresar en sus trabajos

36. La mejor forma de comprender este contacto entre estos tres tópicos es asumirlos como un nudo borromeo, es decir, aquel nudo cuyos cordeles se anudan entre sí de tal modo que si se suelta uno, se suelta el nudo en su totalidad. Cabría aclarar que acá importa menos el "anudamiento", pasible de ser confundido con una mera articulación, que el contacto que crece entre los cordeles —es decir, el vacío de representación *entre* ellos. Quien más ha insistido en la singular topología del nudo borromeo ha sido Roque Farrán. Cf. R. Farrán, "Ontología nodal. Un materialismo del encuentro" en E. Biset y R. Farrán (eds.), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imagomundi, 2011.

> por diferentes medios (Bergson 1998, 122-23). En la filosofía de Agamben no tenemos problema en encontrar una idea semejante. Es la *potencia*. Aunque por solo nombrarla, sin embargo, estamos lejos de haberla entendido.[37]

Esta misma tesis ha sido sostenida por muchos otros estudiosos.[38] En este sentido, para nosotros no se trata tanto de la idea de potencia como del "contacto" de ésta con la noción de vida en tanto *hay* lenguaje. Éste se presenta entonces, para nosotros, como la zona de contacto entre la vida y la potencia y será, como se desprende del siguiente pasaje, la obstinación más íntima del italiano: "En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa 'hay lenguaje', qué significa 'yo hablo'?" (*IS*: X)[39] La singularidad de la indagación agambeniana, por lo tanto, su estilo y con ello su fracaso, está signada en y por esa obstinación. Por esto, consideramos fundamental el final del primer texto agambeniano que trabaja de forma explícita con su particular noción de potencia, esto es, la conferencia dictada en Lisboa en 1987 y publicada bajo el título de "La potenza del pensiero". Ahí, luego de una importantísima y singular lectura del problema de

37. L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben…*, ed. cit., p. 4.

38. Cf. E. Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Unsam, 2008; A. Galindo Hervás, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; K. Attel, *Giorgio Agamben…*, ed. cit.

39. Según David Kishik, deberíamos "sospechar" de esta autoreferencia ya que en verdad la preocupación agambeniana por el lenguaje habría sido abandonada en favor de la vida desde fines de la década de 1980 en adelante. Para el norteamericano, ahí mismo debería inscribirse un "giro" en el pensamiento del italiano por el cual se produciría, en el ánimo siempre periodizador de los especialistas norteamericanos, la diferencia entre un "temprano Agamben" y un "último Agamben". D. Kishik, *The power of life. Agamben and the coming politics (To Imagine a Form of Life, II)*, California, Standford University Press, 2012, p. 5. Como es evidente, nuestra perspectiva se distancia de toda epocalización de la obra de Agamben y de un supuesto privilegio de la noción de vida por sobre otras.

la potencia en el pensamiento de Aristóteles que repetirá una y otra vez en sus sucesivos trabajos, se concluye: "pero es toda la comprensión del viviente la que debe ser cuestionada, si es verdad que *la vida debe ser pensada como una potencia* que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones". (*PP*: 295, cursivas nuestras)

Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, es en ese pensamiento que co-implica mutuamente la vida y la potencia en la cuestión del lenguaje, y al hacerlo co-implica a éste en aquellas, donde se cifra la insistencia agambeniana, lo que resta en su pensamiento una y otra vez, lo que en todas sus obras se obstina en permanecer sin realizarse. Y por eso mismo es a esa co-implicancia donde nuestro trabajo debe dirigirse trazando, como señalábamos páginas arriba, una "topología de lo irreal" o más bien de "lo desrealizado". En este sentido, nos apoyamos en el comentario de una de las estudiosas más sólidas de Agamben en Argentina, Paula Fleisner. En su trabajo "La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de 'potencia' para la formulación agambeniana del concepto de vida"[40], señala de manera certera este contacto que nos proponemos repensar. Sin embargo, para nosotros el mismo se cifra en la noción de *imago* absoluta, cuestión que queda sin desarrollo en la lectura de Fleisner a pesar de su insistencia en el averroísmo de Agamben. En su tesis doctoral, publicada bajo el título *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (2015), la relación entre potencia y vida es declinada en favor de esta última, lo cual no va contra la importancia del cruce entre ambas ya que sitúa a la ontología agambeniana como una "ontología de la vida", es decir, como una ontología política que se teje desde una fina presentación de la vida como potencia.[41]

40. Cf. P. Fleisner, "La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de 'potencia' para la formulación agambeniana de la noción de vida", *Praxis filosófica*, N° 35, pp. 187-210, Universidad del Valle, Cali, Colombia, 2012. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209026868009

41. Cf. P. Fleisner, *La vida que viene…* ed. cit.

No obstante, a pesar del fundamental rastreo que realiza la comentarista sobre la noción de vida, mostrando cómo ella aparece en los primerísimos textos de Agamben, incluso en sus poemas y cuentos de juventud, desde nuestra perspectiva importa mostrar también cómo en la misma medida hay una noción de potencia que se mueve subterráneamente entre aquellas publicaciones, y que está cimentada en su concepción sobre el lenguaje que se expone ejemplarmente en *Infanza e storia* (1978) y en *Il linguaggio e la morte* (1982). En este sentido, ya desde el principio de la producción agambeniana hay un pensamiento que trabaja una particular noción de vida, como ha señalado Fleisner, pero que a su vez diseña y apuntala a la misma junto a la noción de potencia. Desentrañar esta noción subterránea de potencia en sus consideraciones sobre el lenguaje es también parte de nuestro aporte, mostrando cómo ella insiste y performa diagonalmente todo el recorrido agambeniano. Para eso, la noción de imagen es tanto nuestra "herramienta" como nuestro "objeto" —con todas las precauciones ya aclaradas— para dar cuenta de ese punto de contacto. En esta línea, retomamos la insistencia de Benjamin Noys[42] sobre el carácter constitutivamente bipolar de la noción de imagen en Agamben, bipolaridad que es retomada, aunque sin referir al texto de Noys, en la tesis de Mercedes Ruvituso[43]. Sin embargo, acá mostraremos cómo esa bipolaridad se desprende, como dijimos, por su condición medial. A su vez, seguimos las indicaciones de un pequeño trabajo donde Germán Osvaldo Prósperi muestra rápidamente, en la línea que ya señalamos, cómo esa bipolaridad en el pensamiento agambeniano proviene de la particular influencia que Aby Warburg ha ejercido en él y cómo ella tensa elípticamente el instrumental

42. Cf. B. Noys, "Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi" ['Separation and Reversibility: Agamben on the Image'], trans. into Slovenian by R. Benčin, *Filozofski Vestnik* 30.1: 143–159, 2009.

43. Cf. M. M. Ruvituso, *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben…*, op. cit.

metodológico que el italiano emplea.[44] Pero, a pesar de que el autor trabaje esta condición elíptica sobre la particular noción de "máquina" que Agamben reconstruye desde la noción de "máquina mitológica" de Furio Jesi, en nuestra perspectiva es fundamental resaltar esta disposición bipolar en toda su filosofía que performa de un modo elíptico[45] todas sus reflexiones. Para nosotros, esto se debe a que su pensamiento está *esencialmente estructurado por la noción de imagen*.[46] Como dijimos, ella es un medio bipolar y aquello que le permite a Agamben definir al *lenguaje* como el *modo en que la vida deviene potencia y ésta, vida, y a su vez lenguaje*. En este sentido, podemos afirmar que la imagen es el *interruptor* del lenguaje, su propio límite, que lo enciende y apaga. Sin ella, no solo no habría pensamiento, tampoco lenguaje ni vida.

Ahora bien, como veremos, muchas veces ese contacto entre vida, potencia y lenguaje queda suturado en un término, *el hombre*, que construye una identidad entre todos ellos en una figura trascendente respecto de su contacto, lo que termina por reducir la vida y la potencia y el acontecimiento lingüístico a una figura específica:

---

44. Cf. G. O. Prósperi, "La máquina elíptica de Giorgio Agamben", *Profanações*, Ano 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. Disponible en: http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof

45. "Una elipse se define como el lugar geométrico de todos los puntos de un plano, tales que la suma de las distancias a otros dos puntos fijos llamados focos es constante. Según esta definición, una de las más usuales en geometría, la suma de la distancia entre cualquier punto ubicado en la curva de la elipse (Cc) y los dos polos (P1 y P2) posee el mismo valor". G. O. Prósperi, "La máquina elíptica de Giorgio Agamben"…, op. cit., p. 73. Lo extraño es que el trabajo de Prósperi no acuse en su argumentación una reflexión sobre el libro de Agamben dedicado a pensar exclusivamente el método, esto es, *Signatura rerum. Sul metodo* (2008), donde se podría haber extraído una necesaria reflexión del vínculo entre la noción de "máquina elíptica" y aquellas de "paradigma" y "signatura" con las que el autor trabaja y elabora sus tesis.

46. Se comprenderá, entonces, que la metodología agambeniana no sea para nosotros sino aquello que acá llamamos una "ontología de la imagen".

el hombre, otra vez.[47] Esto se debe fundamentalmente a que la misma noción de lenguaje es confundida con lo humano, otorgándole cierta especificidad a éste. Con esto, sostendremos, la insistencia agambeniana pierde toda su fuerza política y se proyecta como una abstracción más cercana a las aspiraciones de la tradición metafísica que de una estructura ontológico-política como la que se busca construir. Este caso ejemplar que constituye el afincamiento agambeniano, por momentos, de esa *vida de potencia lingüística* en la figura del hombre abre así un lugar a cierto humanismo en sus planteos. Esta cuestión ha sido señalada oportunamente por Fabián

47. En la conversación de 1985 que hemos citado ya, Adriano Sofri inquirirá específicamente esta cuestión y Agamben responderá complejizando esta especificidad o excepcionalidad del hombre: "A. S.- Tú estás persuadido de la excepcionalidad del hombre como animal parlante.
G. A.- Sí, pero solo en un cierto sentido. El lenguaje humano, respecto al de los otros animales, no está enteramente inscripto en el código genético y es, en cambio, legado a una tradición exosomática. El lenguaje adviene al infante desde el exterior, históricamente, y si él no es expuesto al lenguaje dentro de una cierta edad pierde por siempre la posibilidad de hablar. Pero por esto el lenguaje anticipa siempre al parlante, lo priva por así decir de su voz (el lenguaje humano no es jamás voz, como el de los animales) y puede devenir su propia prisión en una medida desconocida a la especie animal. Pero es también su única posibilidad de libertad. Para retomar la imagen de Wittgenstein, el hombre está en el lenguaje como una mosca capturada en la botella: aquello que él no puede ver es propiamente aquello a través de lo cual ve el mundo. Sin embargo, la filosofía consiste de hecho en el tentativo de ayudar a la mosca a salir de la botella o, al menos, a tomar conciencia de ella". (*UIGA*: 32). A pesar de que se trate de una especificidad "menor", el hombre se presenta como un único *receptor* del lenguaje, esto es, como el único depositario fidedigno al cual algo así como el lenguaje (que necesariamente lo antecede y excede) le es asequible. Que de ahí se presente como una prisión o como la única garantía de libertad, es otra cosa. Lo que importa es que la especificidad humana, para Agamben, pareciera situarse en el poseer la *contraseña* de ingreso al lenguaje.

Ludueña Romandini[48] y Rodrigo Karmy[49], y retomada también por Paula Fleisner[50], entre otros comentaristas. Lo que emerge paradigmáticamente en el pensamiento agambeniano acá es una oscilación entre, por un lado, un sustrato viviente definido ontológicamente como potencia (más allá de cualquier figuración biologicista y humanista del mismo); y, por otro lado, una figura de hombre que pareciera absorber en sí toda esa vida ontológica que necesariamente, en cuanto ontológica y no simplemente lógica, excede infinitamente cualquier estructura humana. En otras palabras, en el pensamiento agambeniano por momentos la vida-potencia acaecida en el lenguaje, la forma-de-vida, parece ser inhumana y por otros exclusivamente humana. Si bien esta cuestión está debidamente discutida a lo largo de todo este trabajo, adelantamos a modo de tesis que es precisamente esta fijación *quasi*-identitaria lo que la noción de imagen —entendida como medio bipolar que posibilita el contacto vida-potencia-lenguaje— permite desterrar ya que *no puede haber una figuración humanista de la imagen en tanto ella excede cualquier identidad pre-figurada, supuesta de antemano a la emergencia de ese contacto, emergencia cuya característica central está dada por su aparecer en tiempos y lugares tan diversos como lejanos*.[51] Es por esta misma ra-

48. Cf. F. Ludueña Romandini, "Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual", prólogo a A. Badiou, *Pequeño manual de intestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

49. Cf. R. Karmy, "Potentia passiva. Agamben lector de Averroes" en: R. Karmy, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, 2011.

50. . Cf. P. Fleisner, *La vida que viene…*, ed. cit.

51. De ahí su fundamental pervivencia anacrónica, tal como Aby Warburg supo leer en el Renacimiento temprano la pervivencia de la antigüedad tardía. Cf. A. Warburg, *La pervivencia de las imágenes*, trad. F. Santos, Buenos Aires, Miluno, 2014. Más allá de que Agamben haya dedicado especialmente un artículo al trabajo del hamburgués, "Aby Warburg o la scienza senza nome" (1975) y que haya trabajado en el Warburg Institut en Londres para darle cuerpo a su famoso libro *Stanze. Il fantasma e la parola nella cultura occidentale* (1977), es necesario aclarar que Warburg no es tan solo una más de sus influencias teóricas, sino,

zón que Agamben ha debido matizar su concepción y pensar, ejemplarmente en libros como *Infanza e storia* (1978), *Il linguaggio e la morte* (1982), *Quel che resta di Auschwitz* (1998) y *L'aperto* (2002), el hombre y lo humano en el lugar del no-hombre y lo inhumano —y, sin embargo, como veremos, este matiz en que se insiste sobre lo no humano *en* el hombre no deja de señalar al hombre como el *lugar* específico donde puede acaecer esa no-humanidad (animal). Ahora bien, incluso a pesar de este matiz, Agamben suele concebir muy rápidamente al hombre como epicentro del contacto entre vida, potencia y lenguaje —ya sea como "forma", como "lugar" o como "proceso". Sin ir más lejos, en la conferencia citada, "La potenza del pensiero" (1987), la misma noción de potencia y su específica lectura a partir de Aristóteles es adjudicada sin más al hombre *in toto*, diferenciándolo así del resto de los vivientes. En esta misma línea se orienta el prefacio para la edición francesa de 1989 a *Infanza e storia*, donde el hombre y "su" lenguaje son pensados exclusivamente desde la oposición aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia* —oposición que sustenta el especial entendimiento agambeniano de la noción de potencia—, también ahí la potencia, y así la vida y el lenguaje, quedan circunscriptos al *lugar* y a la *forma* de lo humano, o bien, de la antropogénesis —es decir, del *proceso* de constitución del hombre.

En este sentido, consideramos que solo cuando el pensamiento del italiano es reinscripto en su estela imaginal, ahí emerge —mostrando con esto su potencia y límite— el contacto entre vida, potencia y lenguaje que lo singulariza sin que dicho contacto pueda ser reducido a ninguna forma o lugar presupuesto *a priori*, sea el "hombre" o cualquier sustituto suyo, como tampoco a un proceso, la "antropogénesis". Es que ahí la imagen

como dijimos, tal vez la que mejor señala la importancia de la imagen y la imaginación para su proyecto teórico (tanto estético como político) y para su "método" de trabajo, de alguna forma sistematizado en *Signatura rerum. Sul metodo* de 2008.

se muestra "sin figura", paradojalmente *sin imagen* —paradoja que solo en las páginas finales de este trabajo podrá volverse legible—, ya que al ser una fuerza des-figurativa y de-formante necesariamente desborda cualquier figura, lugar o proceso previamente asumidos como las depositarias de esa fuerza. De este modo, se trata de mostrar cómo la imagen contiene y produce ese *contacto* entre vida, potencia y lenguaje. Cómo ella es el *nervio de ese tocar*; y, así, cómo ella es el resto que insiste en el pensamiento agambeniano. Y junto a esto, exhibir cómo ella se encuentra siempre más allá o más acá de cualquier figura concreta tomada previamente como la privilegiada de ese contacto, más allá o más acá de cualquier lugar predicho o supuesto donde se abriría, más allá o más acá de cualquier proceso que la capitalizaría como su propiedad más íntima. Por lo tanto, cifrar esa insistencia, ese resto en la noción de imagen —*absoluta* porque no relativa, es decir, puro contacto o exhibición de la ausencia de relación— es, a nuestro entender, un modo de volver legible el contacto entre política y ontología en el pensamiento de Agamben como también un modo de concentrar la fuerza de su crítica y de su propuesta político-ontológica, que muchas veces parece difuminarse y entrar en contradicciones humanistas. En relación a esto, podemos afirmar que nuestra tarea en este estudio es política, ontológica y fundamentalmente *imaginaria*.

IV. 2. A partir de 1995 el nombre de Giorgio Agamben aparece como una referencia casi obligada en los diversos campos de estudios filosóficos, principalmente en el de la filosofía política. Su obra más conocida y la que lo hiciera famoso en el ámbito académico internacional, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), iniciaría un proyecto que solo finalizaría —o más bien, que se abandonaría— veinte años después: el archi-conocido

proyecto *Homo sacer*.[52] Considerado como el "giro político" de su pensamiento, este gran conjunto de publicaciones, o más bien su repercusión, ha llevado a numerosos estudiosos y comentaristas a situar la *cuestión* política como el eje de este proyecto olvidando la importancia de las publicaciones anteriores en la formulación de los conceptos decisivos del mismo. Así, en las primeras lecturas, se ha convenido que la noción de "vida", epicentro de la política para Agamben según esta consideración, sería el concepto capital de su obra que adquiriría notoriedad y fuerza en la saga *Homo sacer*.[53] En todas ellas, el trabajo agambeniano, al menos su especificidad, consistiría en una doble tarea: por un lado, en una denuncia y en una crítica radical de la biopolítica que gobierna —desde sus inicios— la política en Occidente a través de una escisión y captura de la vida; y, por otro, en una afirmación igual de radical por una vida inseparable de su forma, una "forma-de-vida" que sería capaz de desactivar esa biopolítica y convertirla en una suerte de "biopolítica invertida"[54] o "biopolítica menor", caracterizada por una

52. El proyecto se compone en su totalidad de nueve volúmenes publicados en diversas fechas que no mantienen un orden sucesivo, y que se encuentra a su vez dividido en cuatro partes. Así encontramos *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Homo sacer I* (1995), *Stato di eccezione, Homo sacer II, 1* (2003), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economia e del governo, Homo sacer II, 2* (2007), *Stasis. La guerra civile come paradigma político, Homo sacer II, 2* (2015), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Homo sacer II, 3* (2008), *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer II, 5* (2012), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivo e il testimone, Homo sacer III* (1998), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer IV, 1* (2011), *L'uso dei corpi, Homo sacer IV, 2* (2014). Cabe aclarar que *Stasis* se ha publicado con la misma numeración que anteriormente se le había concedido a *Il Regno e la Gloria*, esto es, como *Homo sacer II, 2*. Por el momento no hemos dado con las causas de este singular acontecimiento.

53. Cf. M. Calarco and S. DeCaroli (eds.) *Giorgio Agamben. Soveregnity and Life*, California, Standford University Press, 2007; E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2005; D. Kishik, *The power of life…* ed. cit.; A. Norris, *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's* Homo sacer, London, Duke University Press, 2005; N. Taccetta, *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

54. D. Kishik, *The power of life…* ed. cit., p. 35.

contaminación singular entre categorías provenientes de la ontología y de la filosofía política.

Sin embargo, se ha mostrado fehacientemente cómo dicha noción comienza a aparecer y a ejercer un interrogante constante en el derrotero de Agamben desde pequeños textos incluso anteriores a su primer libro de 1970, *L'uomo senza contenuto*, y entre medio de todos los publicados en las décadas de 1970 y 1980.[55] Esto ha llevado a recuperar, en otra oleada de estudiosos y comentaristas (Mills, 2008; de la Durantaye, 2009)[56], el trasfondo temático de las publicaciones anteriores a la saga *Homo sacer*, abriendo así otras áreas de interrogación que no necesariamente se incluían en un pensamiento sobre la vida —o al menos no aparecían sobredeterminadas por ella. De este modo, se abrieron grandes comentarios que fueron diagramando y bosquejando nuevas *cuestiones* a partir de las publicaciones del italiano. De ellos, podemos afirmar que al mismo tiempo en que se continuó un estudio minucioso en torno a la "cuestión" de la vida o de la política, se abrieron otras tres grandes cuestiones más sobre las que se tornó posible trabajar desde y en las obras de Agamben: la "cuestión" de la potencia y del pensamiento[57], la "cuestión" del lenguaje y de la voz[58]

55. Cf. P. Fleisner, *La vida que viene*…ed. cit.; P. Fleisner "La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de 'potencia' para la formulación agambeniana de la noción de vida", *Praxis filosófica*, N° 35, pp. 187-210, Universidad del Valle, Cali, Colombia, 2012. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209026868009 y "Vida poética y vida ninfal. La importancia del arte en la elaboración temprana del concepto de 'vida' agambeniano", *AISTHESIS*, Nº 52, pp. 125-148. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.

56. Cf. C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2008 y L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*… ed. cit.

57. Cf. E. Castro, *Giorgio Agamben*… ed. cit.; L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*… ed. cit.; A. Galindo Hervás, *Política y mesianismo*… ed. cit.; y C. Mills, *The Philosophy of Agamben*… ed. cit.

58. Cf. W. Watkin, *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, Londres/Nueva York, New York University, Continuum, 2010 y C. Salzani, "Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio", *RIFL*, N° 1, pp. 268-280, 2015.

y la "cuestión" de la imagen y de la estética.[59] Por lo tanto, en una rápida cartografía, podríamos afirmar que hasta el momento el pensamiento agambeniano ha sido una cantera de posibilidades para cuatro *cuestiones* que motorizan la interrogación filosófica en diversos estudios sobre la obra agambeniana. Como es evidente para cualquier lector de Agamben, todas estas cuestiones solo pueden ser cartografiadas de manera rápida y esquemática, ya que se atraviesan inevitablemente. Sin embargo, podemos sistematizarlas del siguiente modo:

- La cuestión de la vida y de la política.
- La cuestión de la potencia y del pensamiento.
- La cuestión del lenguaje y de la voz.
- La cuestión de la imagen y de la estética.

Estas cuestiones no pueden ser comprendidas como "áreas temáticas" sino más bien como diversas formas de exponer y problematizar el pensamiento agambeniano, sus modulaciones. En este sentido, la singularidad de nuestro recorrido consiste en mostrar de forma inmanente cómo la imagen es el *médium* a partir del cual el resto de las cuestiones —la vida, el pensamiento y el lenguaje— han de situarse para encontrar su propia e interrelacionada inteligibilidad. Por lo tanto, en nuestra perspectiva, la imagen tiene algo así como una doble valencia: es una más de las cuestiones que se abren en el pensamiento agambeniano y, a su vez, es *la* cuestión que abre las otras. Ella, *entendida como medialidad bipolar*, es lo que *resta* inconcluso en cada obra de Agamben y, por ello, lo que *insiste* en cada una de ellas. Sin embargo, es preciso recordar que en nuestra lectura señala funda-

59. Cf. F. Costa, "El dispositivo-museo y el fin de la era de la estética" en R. Karmy (comp.), *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2011; H. Gustaffson and A. Gronstad (eds.), *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, New York, Bloomsbury, 2014; P. Fleisner, *La vida que viene…* ed. cit.; M. Raffin (comp.) *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia, 2015 y M. M. Ruvituso, *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben…* ed. cit.

mentalmente el punto de contacto entre vida, potencia y lenguaje, por lo que no puede ser reducida a lo sensible sino al punto de conjunción entre lo sensible y lo inteligible —como el pasaje de *L'uso dei corpi* sobre el averroísmo lo atestigua. De este modo, según nuestra lectura, esta noción adquiere en Agamben un estatuto ontológico, con lo que trasciende el ámbito de la política y la estética en cuyo "entre" se la ha pensado comúnmente.[60] Es que en ella, la vida, el pensamiento y el lenguaje encuentran su especificidad.

IV. 3. Como el lector ya habrá advertido, este trabajo no posee ni desarrollará una estructura lineal que avance a paso firme sobre un conjunto de cuestiones determinadas, sino más bien una estructura elíptica y repetitiva que retorna e irá retornando una y otra vez sobre ellas para redefinirlas —o mejor, para "retractarlas" y seguirlas escribiendo. Sin embargo, esto no significa que acá no haya una división entre "partes" que profundicen más en algunos aspectos que en otros, que se detengan más en alguna "cuestión" o en otra. Ahora bien, es necesario aclarar que abordaremos cada una de estas "cuestiones" del modo descripto hasta acá, esto es, 1) por medio de una lectura *no cronológica* de la obra agambeniana, 2) generando un *comentario crítico* del material escrito y publicado por el autor y, finalmente, 3) señalando una y otra vez lo que *resta* e *insiste* en cada una de estas cuestiones y las hermana. A su vez, también apuntalaremos nuestra lectura y nuestras problematizaciones trabajando sobre los diversos comentaristas y estudiosos de la obra agambeniana, sobre los comentarios críticos que se han hecho por parte de sus contemporáneos y sobre algunos de los principales textos fuentes que Agamben emplea para desarrollar sus tesis. De este modo, cada parte pretende abrir un medio en el cual se posibiliten diversos *pasajes*

60. Cf. P. Fleisner, *La vida que viene…* ed. cit.; M. Raffin (comp.) *Estética y política…* ed. cit. y M. M. Ruvituso, *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben…* ed. cit.

entre las variadas líneas y páginas de este escrito, las cuales inevitablemente se suceden unas a otras. Así, buscaremos ejercer no solo una lectura anti-historicista de la obra agambeniana que pueda comenzar en cualquier lugar de la misma, sino también una que pueda desarrollarse en la resonancia mutua de las diferentes cuestiones trabajadas por el autor —y que encuentre su instante de legibilidad solo en los ecos de esa resonancia.

Por eso bosquejamos nuestro camino en tres partes, respetando de algún modo las "cuestiones" señaladas previamente, las tres primeras *atravesadas* por la imagen, que titulamos del siguiente modo:

I- PRIMERA PARTE. El pensamiento de la potencia.

II- SEGUNDA PARTE. *Experimentum linguae*: la voz y lo decible.

III- TERCERA PARTE. La vida que "resta".

En la primera parte, abrimos nuestro camino de lectura por medio de una reconstrucción del "malestar" que ha generado Agamben, junto a un fanatismo sin interés para nuestros propósitos, en diversos ámbitos de investigación filosófica y política. Por eso el primer capítulo, titulado "El 'malestar Agamben' y la tablilla de cera" busca mostrar el rechazo y la polémica que sus tesis han despertado para precisarlas, y mostrar su singularidad, en aquella figura tan compleja que el italiano pareciera indicar como su experiencia más íntima: la tablilla de cera o la hoja en blanco. "Del método a una ontología de la imagen" es el nombre del segundo capítulo de esta parte y busca exponer cómo en Agamben la imagen no es un objeto de indagación sino también la herramienta analítica (conceptual y poética) para llevar a cabo sus investigaciones. En otras palabras, buscamos acá mostrar cómo el pensamiento agambeniano no es más que un método, o mejor, un *modo* de imaginar —y por eso de pensar— que debe ser asumido como una "ontología de

la imagen". Llamamos "La potencia y de-subjetivación de un gesto, uno solo" al capítulo subsiguiente para sistematizar y presentar una lectura de la singular teoría de la potencia agambeniana. Nos hemos interesado en presentarla bajo el contrapunto con la filosofía de la potencia que ha desarrollado su coterráneo Antonio Negri, pues en ese contrapunto se vuelve mucho más precisa la singularidad de la potencia agambeniana. Finalmente, "Ritmo, el *tempo* mesiánico del pensamiento" es el nombre que hemos dado al último capítulo de esta parte, donde nos detenemos con especial énfasis en la "ontología modal" que desarrolla Agamben desde su teoría de la potencia para mostrar cómo en ella se ve la grandeza pero también la limitación más árida de su pensamiento: la circunscripción del "modo" —que no es sino la "forma" y el "estilo"—, es decir, de la ontología a un proceso determinado: la antropogénesis.

La segunda parte se interesa por sistematizar cabalmente las preocupaciones agambenianas en torno al lenguaje. El primer capítulo, "La voz y el lenguaje, el más antiguo dispositivo y su límite", como también el segundo, titulado "La idea o la deci*bilidad* o la cosa misma o la lengua pura o la *imago* absoluta: el materialismo filosófico", delinean algo así como la *pars destruens* y la *pars costruens*, la crítica y la salvación que el italiano entrevé en el lenguaje. Nos interesa mostrar cómo él no es sino una cuchilla de doble filo, ya que es un dispositivo de captura pero también una materialidad en cuyo cobijo se pueden abrir "estrategias" de emancipación, o mejor, de *desactivación del dispositivo*. Por esto, el tercer capítulo, llamado "Filosofía y poesía: un amor 'che mi fa parlare'", precisa las dos grandes estrategias, la filosofía y la poesía, con que el pensamiento del italiano se nutre para proporcionar otra figuración del *experimentum linguae* en el que se ha convertido el mundo bajo el signo del nihilismo epocal. En todos estos capítulos, nos detenemos en las diversas correspondencias que existen en torno al problema de la voz en relación al lenguaje y al proble-

ma de lo decible o la decibilidad —entendida como un "medio virtual"— que abren no solo otra experiencia del lenguaje sino también *otro lenguaje*: un lenguaje en general, por fuera de lo humano y, por eso, por fuera de la reducción agambeniana del mismo a la "antropogénesis".

Por último, en la tercera parte de este trabajo precisamos algo así como una "vida que 'resta'", esto es, una vida que es improductiva y que a la vez desactiva en su inoperosidad los diversos dispositivos de separación que la rigen —la soberanía, el gobierno y el espectáculo. Por eso, el primer capítulo titulado "Soberanía, gobierno, espectáculo: la 'vida desnuda'" sistematiza de algún modo el proyecto *Homo sacer* y la gran crítica agambeniana al poder económico-político en Occidente, a eso que denomina la "máquina gubernamental". Se precisa ahí como la "separación" es el mecanismo prototípico de esa máquina y cómo solo una *exposición del medio absoluto* —la imagen— constituye la posibilidad de subversión y desactivación (¡no superación!) de la misma. En "La vida *entre* el hombre y el animal", el segundo capítulo, se ahonda en la cuestión de la vida en relación al problema del hombre y del animal, y se insiste en que a pesar del descentramiento respecto del humanismo clásico todavía hay en Agamben un privilegio del hombre ya que es *en* él donde se afinca y queda reducida la medialidad absoluta que de sus consideraciones sobre la vida se abre. "Vivir una forma-de-vida o el uso de las imágenes", el último capítulo, quiere ser una lectura, una recapitulación, que retroactivamente sobre todo nuestro trabajo precisa nociones como "forma-de-vida", "uso" y "profanación", aquellas en las que más se ha insistido en la *pars costruens* del proyecto *Homo sacer*. Pero las precisa a la vez como constitutivas de toda la obra agambeniana.

El lector encontrará, por lo tanto, la posibilidad de ingresar a este trabajo por *cualquier lugar, por cualquier* capítulo, porque cada uno de ellos es un modo más de esa modulación constante que es el pensamiento del italiano. Pero lograr una lectura acabada de aquello que

hemos denominado "*Imago* absoluta. Política y ontología en el pensamiento de Giorgio Agamben" está reservado solo a quienes decidan caerse intensamente por todas las páginas acá escritas, intensidad solo posible cuando se ingresa a los pasajes y saltos que intensifican —dan vida— y permiten caer a estas mismas páginas… Seguir explicitando lo que este trabajo hace es ya un ejercicio de mal gusto, mejor dejar que aquello que viene se describa por sí mismo.

PRIMERA PARTE

EL PENSAMIENTO DE LA POTENCIA

I. EL "MALESTAR AGAMBEN" Y LA TABLILLA DE ESCRIBIR

I. 1. Sucede para todo lector de la obra de Agamben que, en la medida en que uno profundiza su estudio, hay momentos en que sus conceptos, sus paradigmas, sus investigaciones arqueológicas, sus reflexiones poéticas e incluso sus cautelas filológicas tienden todas a *coincidir* en una suerte de indiferenciación.[1] Como si por instantes toda la paciente labor del italiano, vertida en numerosos escritos publicados desde ya hace más de cuarenta años, colisionara y entrara en un *impasse*; como si el pensamiento no hubiera avanzado lo más mínimo y siempre hubiese dicho lo mismo. Esta sensación lectiva e intelectiva en el abordaje de este trabajo proviene menos de un horizonte borroneado por su repetición compulsiva, de una lejanía franqueada por una indiscernibilidad sublime que de un *instante de detención*. Como si por un segundo ingresara en cada categoría resabios de una misma y única problemática, ya escrita y pensada bajo otras categorías o ejemplos, pero pulsando las nuevas. Algo, en pocas palabras, que insiste a lo largo de los años, a pesar de los años.

Sin embargo, esa insistencia que crea una "zona de indiscernibilidad", zona que es denunciada en *Homo sacer I* como constitutiva y, a su vez, como resultado de la excepción soberana devenida regla, ha sensibilizado a varios

1. En una disquisición filológica reciente, Agamben señala que el verbo latino *cocidere* significa que dos elementos "caen juntos" (*MI*: 42). En este sentido, la coincidencia de todos los operadores teóricos refiere sencillamente al *medio* que se abre en la coincidencia, es decir, en la caída conjunta de ellos.

de los espíritus filosóficos de nuestra época. Entre ellos, Jacques Rancière ha puesto el grito en el cielo denunciando el "giro ético" que supondría el proyecto agambeniano. Giro que implicaría, a su vez, la suspensión de la política y más aún, podríamos agregar, de *toda* política. El francés considera como propio de este desplazamiento una *indistinción radical* que borra el disenso propiamente político de cualquier comunidad, tal como lo expone en *El desacuerdo*, asumiendo una doble vertiente:

> […] ya sea la afirmación de un derecho del Otro que funda filosóficamente el de los ejércitos de intervención; ya sea la de un estado de excepción que hace que la política y el derecho sean inoperantes, dejando únicamente la esperanza de una redención mesiánica que surge del fondo de la desesperación.[2]

Mientras la primera de estas posiciones estaría asumida en los trabajos de Jean-François Lyotard, la segunda, obviamente, en los de Agamben. Caricaturizando de alguna manera el planteo de ambos, el problema fundamental que señala Rancière en el diagnóstico agambeniano estaría dado en cuanto "todas las diferencias se borran" en una situación global que "surge como el cumplimiento de un destino ontológico que no deja ningún lugar al disenso político y solo espera como salvación una improbable revolución ontológica".[3] Algo no muy distinto acontecería en el caso de Lyotard y su recurrencia a un Otro infinito cuyo derecho se torna tan absoluto que fundaría primero el derecho de injerencia y luego la guerra humanitaria.[4] En ambos casos, a pesar de sus obvias diferencias, se teje-

2. J. Rancière, *El malestar en la estética*, trad. M. A. Petrecca, l. Vogelfang y M. G. Burello, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, p. 144.

3. *Ibíd*., pp. 146-147.

4. El texto de Lyotard al que se refiere Rancière es "Los derechos de los otros", texto escrito en 1993 para responder al interrogante planteado por el peculiar uso de los derechos humanos en el contexto de las intervenciones militares con fines humanistas. Cf. F. Lyotard, "Los derechos de los otros" en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos*.

ría una zona de *indistinción* donde cualquier disenso sería aplanado ya sea por la excepción devenida regla o por el otro infinito y traumático. Lo que Rancière reprocha en este giro ético es, por lo tanto, la incapacidad de establecer distinciones y, en consecuencia, la borradura de todo conflicto, esto es, de toda política en el seno de una comunidad. En este sentido, tanto el "trauma" como el "estado de excepción" serían operaciones conceptuales a través de las cuales el disenso político quedaría suturado en una catástrofe irrepresentable. Ahora bien, para el autor de *El desacuerdo*, esta sutura sería lo propio de lo que denomina el "arte de lo sublime", donde el quehacer artístico es relegado al "testimonio interminable de la catástrofe".[5] En esta posición, la "catástrofe" tensiona todo el campo del pensamiento en una suerte de indistinción primera que solo se puede indicar sin poder dar con ella. Sin embargo, esta asunción no estaría tan alejada de sus antípodas, las del "arte relacional", ya que en ella es el consenso (o su búsqueda) lo que eliminaría el disenso político en otra subsunción no ontológica pero sí óntica. Ahí donde los artistas buscan restablecer el lazo social roto por medio de "situaciones" y "encuentros", lo que se deniega otra vez es la conflictividad política. Mientras la primera posición representaría un giro ético *hard*, el segundo se daría como una ética *soft*. Pero lo que importaría de ello, según el francés, es que a pesar de sus enormes diferencias se hermanan en un mismo punto, esto es, en *la eliminación ética de la política*.

Así, en esta suerte de juegos conceptuales, típica de los teóricos contemporáneos, Rancière endilga a Agamben cierta convergencia entre sus análisis políticos con los de sus enemigos. Tanto el consensualismo contemporáneo representado por las más burdas teorías republicanas, como el sofisticado análisis del italiano sobre el estado de excepción conducirían al mismo resultado. En este senti-

Las conferencias Oxford Amnesty de 1993, trad. H. Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1998.

5. J. Rancière, *El malestar en la estética…*, op. cit., p. 147.

do, nos interesa señalar cómo el italiano deviene un malestar teórico que trae a colación un problema fundamental: la incapacidad ("ética", según Ranciere) de diagramar una concepción de lo político a partir de las nociones de conflicto y disenso tal como ha sucedido en esta época descripta como el "retorno de la política".[6] Sin embargo, esta incapacidad se empalma de lleno con un modo de pensamiento que, como dijimos, pareciera hacer coincidir una y otra vez sus reflexiones en torno a algo que resta inconcluso e indistinto entre todas ellas. Se trata, entonces, en este malestar, de un problema conceptual que se presenta a su vez como un problema de estilo.

I. 2. Inmediatamente asociado a una ausencia de lo político en el pensamiento del italiano, las consecuencias serían sobredeterminantes para toda su filosofía y para la utilidad de ella en lo que comúnmente se denomina las "luchas políticas contemporáneas". No solo sería una filosofía inservible teóricamente, sino para peor una filosofía

6. En su ensayo "Retorno y crisis de lo político", Emmanuel Biset señala la reemergencia de la filosofía política en el ámbito del pensamiento contemporáneo como estudio específico de lo político, que pone en crisis su suplementación en la modernidad, y que rubrica al menos "tres acuerdos políticos en el retorno de lo político: la centralidad, la irreductibilidad y la especificidad de lo político". E. Biset, "Retorno y crisis de lo político", *Estudios Sociales*, N° 42, revista universitaria semestral, año XXII, Nº 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, pp. 31-56, 2012, p. 44. Estas tres caracterizaciones, también conocidas como la "autonomía de lo político", quieren señalar en última instancia que lo político ya no depende de otra instancia (social, económica, ética) sino que tiene valencia por sí mismo y que, a la vez, señala el punto de *institución* del lazo social en cuanto tal. Por esta razón, él asume la característica de "conflicto" y/o "disenso", ya que se presenta como un fundamento parcial y contingente que funda —conflictivamente— lo social. En este sentido, tal como vemos en Rancière, lo político entendido como "conflicto y disenso" es una concepción hija de los "acuerdos teóricos" epocales que han refundado la filosofía política. Y es en base a estos acuerdos que la obra de Agamben se presenta como un gran "malestar", precisamente porque su noción de la/o política/o escapa a la centralidad que en ella posee la dimensión agonística, conflictiva.

cuyo estilo coincidiría con los centros de poder contemporáneos ya que en ella, como afirma su compatriota Antonio Negri, "todo acto de resistencia es vano".[7] Este malestar, donde el rechazo a las nociones agambenianas se dirigen también a su estilo, se convierte así en un fastidio ante la imposibilidad de cimentar un posicionamiento político desde ellas que *resista* a las aspas de los circuitos de poder. Su pensamiento sería, en consecuencia, "ideológico":

> La reivindicación de la "vida desnuda" es ideológica. "Ideológica" significa que una afirmación es al mismo tiempo falsa con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder. Que es falsa ya lo hemos dicho: no hay posibilidad de reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. Aquello que la "vida desnuda" niega es la potencia del ser, su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, de la lucha, de los procesos constituyentes. Pero la hipótesis de la "vida desnuda" no es solamente falsa: es sobre todo funcional a la afirmación de una constitución eugenésica del ser, en contra de la potencia del monstruo. La teoría de la "vida desnuda" es entonces radical en su negación de la potencia, ya que percibe en toda expresión de ésta un acto de terrorismo. Ella neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de expresión de la potencia. La "vida desnuda" no borra este "monstruo" que constituye ya nuestra única esperanza: intenta disolverlo en su interior, lo confunde identificándolo con el depositario de toda la violencia sufrida: el "musulmán". Así, todo acto de resistencia es vano.[8]

"Vida desnuda" y "musulmán" son los paradigmas extremos con que Agamben diseña la topología de lo que resta

7. "El monstruo político. Vida desnuda y potencia" en: G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. J. Ferreira y G. Giorgi, Buenos Aires, Paidós, p. 123.

8. *Íbid*., pp. 122-123.

de la vida en el marco de la "máquina gubernamental" que él mismo se propuso desentrañar críticamente en los nueve volúmenes que comprenden el proyecto *Homo sacer*. Expuestas respectivamente en *Homo sacer I* y *Quel che resta di Auschwitz*, ambas figuras constituirían ejemplarmente, según nuestro autor, la producción última de la configuración metafísica del poder en Occidente y parecieran definirse exclusivamente por su *pasividad radical*. Y es justamente contra ella, en tanto "negación de la potencia", donde se han levantado los nervios de Negri. Sucede que para el autor de *El poder constituyente*, toda pasividad es funcional al poder de turno ya que en su indiferencia lo afirma rotundamente. Como es notorio, no muy distinto era el reproche que le realizara Rancière ya que la pasividad funcional a todo poder es precisamente lo indistinto, lo *desnudo*, lo que en sí "es un estado de indistinción entre la culpabilidad y la inocencia"[9]. Aunque para Negri ella constituya una "reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre"[10], lo cierto es que para Agamben esa desnudez es *también* un producto del poder, esto es, un efecto, donde ya no sería posible distinguir en ella los culpables de los inocentes.[11] De este modo, lo in-

9. J. Rancière, *El malestar en la estética…*, op. cit., p. 137.

10. A. Negri, "El monstruo político..." op. cit., p. 122.

11. En una entrevista con Flavia Costa del año 2003 en ocasión de la publicación de *Stato di eccezione* (2003) en Argentina, Agamben declaraba: "Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural". (*E*: 18) Incluso en dicho libro se afirma: "La vida desnuda es un producto de la máquina y no algo que preexiste a ella, así como el derecho no tiene ninguna base en la naturaleza ni en la mente divina". (*SE*: 112) Por eso, no es posible asignar una posición iusnaturalista sin más a Agamben ya que el mismo piensa la vida como producto del poder. En este sentido, es acertada la posición de Fleisner al escribir que se trata de una "vida desnudada" P. Fleisner, *La vida que viene…* p. 307. En el "Epilogo" de *L'uso dei corpi*, aclara de una vez este malentendido que se ha esparcido entre muchos detractores como también entre comentaristas destacados desde la publicación de *Homo sacer* en 1995. "Es importante —afirma ahí rotundamente Agamben— no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido dividida y separada de

distinto denunciado por Rancière, esto es, la eliminación "ética" de la política sería, para Agamben, lo que el poder produce. Es decir, según este diagnóstico, la inversión ética de la política sería un resultado propio de la máquina gubernamental al que Agamben solo expone críticamente. Por lo tanto, lo que para Negri es un rasgo esencialista en el pensamiento de su coterráneo, para Rancière es un problema de diagnóstico. Ejemplarmente tenemos acá manifestado el modo en que Agamben prolifera como un problema aún mayor en cuanto a la ambivalencia de su diagnóstico crítico, ya que ahí pareciera tratarse *a la vez* de una desnudez *originaria* como de un *destino* ontológico de indistinción. Esta ambigüedad ha profundizado más aún el malestar, ya que todo sucede como si las tesis de Agamben (exclusivamente las de la saga *Homo sacer*) produjeran una indeterminación entre origen y destino, entre naturaleza y artificio que conducirían a un mismo y único peligro, esto es, a la conversión de la política en algo inerte. Y lo que faltaría precisamente en esa inercia es *vida*, *movimiento* y *posibilidad de resistencia*.

I. 3. Sobre esa misma indeterminación se ha pronunciado algunos años antes de su muerte, a su modo y con su propio malestar, Jacques Derrida. Indeterminación que para éste muestra la ridícula pretensión soberana que regiría el estilo del italiano ya que el mismo, al decir irónico de aquél, "—sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente— quiere ser dos veces el primero"[12]. Ser dos veces el primero es otra forma de señalar esa ambigüedad cons-

su forma. En este sentido se debe entender, al fin de *Homo sacer I*, la tesis según la cual 'la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario.'" (*UDC*: 333) Por lo tanto, la "vida desnudada" será lo que resulta de la división y captura soberanas de una *supuesta* vida, suposición que no es otra cosa que una operación retroactiva de la misma excepción soberana.

12. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*, trads. L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2010, p. 385.

titutiva de Agamben en sostener una tesis ambivalente (origen y destino, naturaleza y artificio) que lo único que demostraría es, nuevamente, su solidaridad con los itinerarios de la soberanía. Aunque parecida a las críticas de Rancière y Negri, en este contexto, el franco-argelino formula la suya exclusivamente contra las tesis de *Homo sacer I* en algo así como tres tiempos. En primer lugar, el ataque se dirige hacia la supuesta distinción que Agamben, desde una interpretación arendtiana, encuentra en los griegos, y en Aristóteles principalmente, entre dos términos diferenciales que ellos supuestamente utilizaban para referir a la noción de vida: *zoé* y *bios*. De acuerdo al italiano, mientras el primero se referiría a la simple vida natural que imperaba en el *oikos*, el segundo señalaría la forma de vida cualificada propia de la *polis*. Afirma Derrida, comentando intensamente la famosa y siempre reprochada "Intoduzione" de *Homo sacer I*:

> Toda la estrategia demostrativa de Agamben, acá y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y, sobre todo, en Aristóteles entre la vida desnuda (*zoé*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bios: bios theoreticos*, por ejemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de placer, *bios politikos*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir, a su vez, que hay excepciones […][13]

Y precisamente esas excepciones son las que señalará Derrida y le permitirán articular el segundo tiempo de su ataque. Si la distinción entre *zoé* y *bios* es imposible de sostener en la antigüedad griega, también se vuelve imposible definir a la modernidad, al modo en que lo hiciera el italiano en esa misma introducción, como "una zona de irreductible indiferenciación" (*HS*: 19) entre ambas. Así, si

13. *Íbid.*, p. 369.

no existe una distinción radical entre dos modelos de vida en los griegos, la "especificidad" moderna de la biopolítica en tanto *indistinción* entre ambos se diluye. Por lo tanto, cualquier *periodización histórica* entre lo antiguo y lo moderno sostenida en esta distinción semántica se volvería imposible. Y es acá donde la deconstrucción derrideana se desplaza desde el proyecto agambeniano hacia la cantera biopolítica abierta por Michel Foucault, retomando una vieja disputa: la cuestión de las *periodizaciones* para definir la especificidad de lo moderno. Sin embargo, como es sabido para la mayoría de los foucaulteanos escépticos respecto de la obra de Agamben, este último afirma la especificidad moderna de la biopolítica en cuanto indiferenciación del *bios* y la *zoé* y, al mismo tiempo, la entiende tan antigua como los arcanos de la soberanía:

> *Se puede decir* —escribe Agamben en esa "Introduzione"—, *incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa más que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la vida desnuda, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbito más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*. (*HS*: 9)

Es sobre esta tensión y continuidad entre lo arcaico y lo moderno donde Derrida concentra ahora su crítica. Si Agamben afirma que "en cualquier caso, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la polis, la politización de la vida desnuda como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad"[14] y, a su vez, como se desprende del pasaje anterior, "la biopolítica es, en este sentido, tan antigua al

14. *Íbid.*, pp. 6-7.

menos como la excepción soberana"[15], lo que sucede es que, como dijera Derrida, "quiere ser dos veces el primero": el primero en anunciar la especificidad de lo moderno en cuanto biopolítico y el primero en anunciar su irreductible antigüedad. Para ponerlo en otros términos, el primero en señalar una ruptura (aunque en verdad ese no habría sido otro más que el mismo Foucault al analizar el caso del hombre moderno "en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente"[16]) y el primero en señalar una continuidad (a pesar de que en verdad ese habría sido Martin Heidegger al estudiar el modo en que "la metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*"[17]). En este sentido, para Derrida, Agamben, sin dejar de ser foucalteano y heideggeriano a la vez, es el primero, o quiere serlo, en repetir en concomitancia dos enunciados contradictorios.

Habíamos afirmado que la crítica derrideana se tejía como una articulación de tres tiempos. En este sentido, podríamos sostener que el tercer tiempo de la misma se presenta más bien como un suplemento a los anteriores (a la crítica a la distinción griega *bios*/*zoé* y a la crítica a la tensión entre la especificidad moderna y la antigüedad de la biopolítica), algo así como un entre-tiempo que permite la articulación de los otros. El mismo se refiere a una de las excepciones que Agamben señala a la distinción griega entre *bios* como vida cualificada y *zoé* en tanto simple vida desnuda: la importantísima e inagotable definición aristotélica del hombre como *politikon zoon*. El problema sería que en ella se ve la cualificación política del viviente *zoon*. Sobre la misma, el italiano declara con una opacidad imperdonable para Derrida: "pero acá […] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* […]" (*HS*: 11) Este

15. *Íbid*., p. 9.

16. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 100.

17. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 27.

oscuro pasaje revelaría la endeblez del discurso agambeniano ya que para Derrida es imposible, o al menos en esa formulación no queda claro, distinguir "un atributo del viviente como tal" y "una diferencia específica que determina el género *zoon*". ¿Cuál es, en última instancia, la diferencia entre un *atributo* y una *diferencia específica*? La pregunta no es menor en tanto ahí se juega la especificidad del viviente humano respecto de otros vivientes (plantas, animales, dioses). Por lo tanto, si entre un "atributo" y una "diferencia específica" no hay una distancia clara, y lo político es tanto un atributo del ser vivo hombre como una diferencia específica que determina al género *zoon*, la *zoé* de los hombres como tal nunca es simple (como podría serlo en los otros vivientes) sino que ya está desde siempre atravesada por una *cualificación política.* Como afirma Regazzoni, "acá no solo tenemos una *zoé* cualificada, sino cualificada políticamente".[18] En efecto, siguiendo este recorrido, no solo la distinción *bios*/*zoé* como propia del mundo antiguo se derrumba, sino también la especificidad de lo moderno en tanto indistinción de esa diferencia. Por esto, para Derrida la "zoopolítica" —como prefiere llamarla en vez de "biopolítica"— es "algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía".[19] Pero esta vinculación con el tema de la soberanía no estará dada tanto por las rupturas y continuidades en torno a las acepciones de la vida, como pareciera indicar Agamben, sino por las rupturas y continuidades en la relación muerte-vida, o más bien en "la vida la muerte", como prefiere escribir el franco-argelino.

En esta línea, siguiendo la lectura propuesta por Regazzoni, podemos afirmar que si en Agamben la soberanía debe reentrar en escena para poder explicar lo que el paradigma foucaulteano de la biopolítica no podía explicar con suficiencia, esto es, el poder de muerte o la torsión tanatopolítica de la biopolítica; para Derrida, desde los

18. S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, Il nuovo melangolo, 2012, p. 39.

19. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano…*, op. cit., p. 385.

inicios, la zoopolítica está asignada a la égida de la soberanía bajo la aritmética de "la vida la muerte", tal como lo muestra la economía del sacrificio donde hay una forma en que la muerte funciona productivamente en favor de la vida.[20] Por eso no habría una especificidad moderna en torno a la vida, ni tampoco distinciones semánticas sobre ella, tan antiguas como los griegos, al modo agmbeniano, sino un campo de tensiones vitales-mortales que desde siempre reenvían la cuestión de la vida a las aporías de la soberanía. Ahora bien, es necesario aclarar que cuando la soberanía vuelve a aparecer en Agamben no solo tiene que ver con la explicitación del carácter tanatopolítico de la biopolítica sino también, y en la misma medida, con la afirmación de la *antigüedad de la biopolítica*. En este malestar, todo sucede como si el choque entre los paradigmas de la biopolítica y de la soberanía propuesto por Agamben hubiese hecho emerger una serie de tensiones irresolubles (¿acontecimiento fundacional de la modernidad o *arcana imperii*?, ¿biopolítica o tanatopolítica?), que minarían por entero el edificio teórico de *Homo sacer*.

Nuevamente una zona de indistinciones inertes. Y ellas no solo traerían problemas teóricos, sino también políticos en tanto sería vano, a partir de las mismas, tejer cualquier atisbo de resistencia. Porque en el reino de lo indistinto diferenciarse del mismo es imposible cuando no una complicidad con los reyes de turno. Otra vez, indistinción entre verdugos y víctimas. En este sentido, habría escondida en la indiferenciación agambeniana, en su estilo mismo, una voluntad soberanista. Es el mismo Derrida quien previamente a la crítica comentada ya refería jocosamente esta voluntad en dicho estilo. Recordando pasajes de *Homo sacer* en que el italiano señala la primacía, la primera vez o la prioridad de determinado autor en poner sobre el tapete tal o cual problema[21], muestra cómo se juega ahí

20. Cf. S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democracia*, op. cit.

21. Derrida señala los casos en que Agamben endilga a Hegel, a Píndaro, a Löwith y a Lévinas, entre muchos otros, haber sido los primeros en desentrañar tal o cual problema o al menos en haberlos

con un modo de pensamiento que busca ser "el primero en decir quién *habrá sido* el primero".[22] Cabría agregar acá que el franco-argelino expone, a pesar de lo jocoso que pueda resultar, lo grave y peligroso de este estilo ya que sus portadores —en un reino de indistinciones— se erigirían como reyes, como *primus inter pares*. Porque ellos serían los capaces de ver quiénes, en el mar indiferenciado de la historia, *habrán sido* los primeros en decir o afirmar tal o cual sentencia. El tiempo verbal elegido por Derrida no es menor. Es en ese futuro anterior del "habrá sido" donde se expresa la ficción de todo señalamiento de lo primero, de la prioridad. Esto es, la ficción ineludible de toda soberanía. Así, cuando Agamben señala quién fue el primero, no hace otra cosa que construirse ficticiamente como el *gran señor* de un horizonte de equivalencias.[23]

I. 4. A pesar de su elegancia y sensibilidad, y también del mismo amor por Benjamin y por Warburg, Georges Didi-Huberman ha manifestado idénticas reservas hacia la obra del italiano. En su libro dedicado a repensar el legado de Pier Paolo Pasolini, *Supervivencia de las luciérnagas*, declara:

> Agamben es un filósofo de la imagen (un poco como Pasolini cuando construía sus filmes por *fragmentos* o primeros planos), de ahí esa especie de filología por la que descubrimos, a menudo maravillados, la potencia oculta del menor gesto, de la menor letra, del menor rostro, del menor res-

puesto en evidencia. Cf. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano…*, op. cit., pp. 121 y ss.

22. *Ibíd.*, p. 121.

23. Efectivamente, el estilo "gran señor" vive en Agamben, ese con que Benjamin caracterizaba la labor de Bachofen, Warburg y Leibniz, entre otros, "que siempre ofrece algún aspecto 'diletante', gusta de ejercitarse en los territorios limítrofes de distintas ciencias, soliendo estar exenta de toda obligación profesional". W. Benjamin, *Obras, libro II/vol. 1*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, p. 228. Y esto, claramente, suele ser sumamente irritante cuando no soberanista.

> plandor. Pero, en tanto que lector de Heidegger, Agamben busca el horizonte detrás de cada imagen (un poco como Pasolini cuando decidió juzgar el *todo* y los fines de la civilización en la que vivía). Ahora bien, este horizonte reforma de manera inevitable el cosmos metafísico, el sistema filosófico, el corpus jurídico o el dogma teológico.[24]

Nuevamente una ambigüedad que es también una indistinción que lleva, en tanto apaga la imagen, a una ausencia de resistencia. Es que el "horizonte" es el nombre y la marca de la indistinción, del apagarse de las imágenes. Para un pensador que ha hecho de ellas el centro capital de sus obsesiones teóricas, adjudicar el peso de un horizonte en la obra de otro pensador no es sino una manera de señalar el modo en que cualquier destello imaginativo queda aplanado por la luz catastrófica o redentora del horizonte. Y en eso se basa la crítica de Didi-Huberman. Porque si bien su texto elogia lo minucioso de su trabajo, estableciendo una analogía entre su *gesto* y el de Pasolini, el del primer Pasolini, el que buscaba luciérnagas, entiende también toda su filosofía como un *horizonte ontológico* que "es como un movimiento de balancín entre los extremos de la *destrucción* y de una suerte de *redención* por la trascendencia".[25] Recordando los textos anteriores a la saga *Homo sacer*, a diferencia de otros críticos, el francés muestra la continuidad de este gesto, de este "balancín". Como el Pasolini de 1975, el que reniega de las luciérnagas que viera y describiera a su amigo Franco Farolfi en una bella carta de 1941, o sea, como el Pasolini que sucumbe a una "visión apocalíptica". Bien, como éste, Agamben haría caer bajo una "luz cegadora"[26] todos los destellos de los pequeños gestos, todas las muecas de los cuerpos en un gran cuerpo del poder y de la salvación. Visión apocalíptica y pesimismo que terminarían por absorber

24. G. Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. J. Caltrava, Madrid, Abada, 2012, p. 68.

25. *Ibíd.*, p. 60.

26. *Ibíd.*, p. 61.

cualquier luz que no sea la del reflector del poder para proponer la luz no menor de la salvación. En esta suerte de agustinismo moderno, la intermitencia frágil, propia de toda imagen, su *titilar* sería absorbido por las luces siempre magnéticas, como gigantomaquias, de la tradición y del poder. Lo extraño es que para Didi-Huberman esta gigantomaquia es tejida desde los pequeños restos y las diminutas fisuras que son las imágenes. Digámoslo así: el balancín agambeniano partiría, en la perspectiva de su colega francés, de la imagen para abrir el horizonte, encontraría pequeñas perlas para tejer con ellas el ornamento de la realeza. Convertiría las *lucciole* (literalmente luciérnagas y pequeñas luces) en una gran *luce* (la luz). El punto es que *siempre* el balancín se inclinaría para un solo lado:

> La complejidad del pensamiento de Agamben tiene que ver, quizás, con el hecho de que el régimen de la imagen y el del horizonte se encuentran en él constantemente mezclados o subrepticiamente unidos, como si el primero —que es un régimen empírico de *posicionamiento* y de aproximación locales— no sirviera sino para liberar el espacio inmenso del segundo, régimen de lo *lejano*, del apogeo, de lo absoluto.[27]

Mientras habría un posicionamiento y una aproximación en la imagen agambeniana, ella *siempre* serviría solo para abrir el reino de lo lejano, de lo apogeo y de lo absoluto. Como si —y en ese "como si", en ese simulacro soberanista estaría todo el malestar— el peso de esta "metafísica" siempre fuera la tendencia última del pensamiento agambeniano, una fuerza irrefrenable.

> […] las visiones apocalípticas nos proponen el grandioso paisaje de una *destrucción* radical para que advenga la *revelación* de una verdad superior y no menos radical. ¿Acaso no volvemos a en-

27. *Ibíd.*, p. 67.

> contrarnos aquí con el antiquísimo estribillo de la metafísica, el enunciado de la "quididad" por Aristóteles bajo la forma del *to ti èn einaï* ("lo que era el ser")? Así, pues, ¿el *ser* solo se diría en pasado? ¿Solo se revelaría una vez *muerto*?[28]

Si solo una destrucción radical, si solo la muerte del objeto es lo propio de la metafísica, todo hallazgo de una imagen no serviría sino para hacer de ella una tumba sobre la cual pensar el fin del tiempo y su subversión. Es que las imágenes agambenianas, sus paradigmas y sus signaturas dejarían así de ser *supervivencias históricas* para erigirse en las contraseñas de acceso a un horizonte (infernal o paradisíaco) ontológico y sin historia, muerto. A pesar de que el italiano opondrá en *L'uso dei corpi* una ontología modal a la "quididad" aristotélica, lo que importa señalar ahora es que la crítica de Didi-Huberman muestra la pregnancia del mismo malestar que del resto de los pensadores que hemos visto hasta ahora. Esto es, el malestar ante lo indistinto, ante el *quid* absoluto que regiría detrás de cada ejemplo agambeniano. Si lo propio de los balancines es oscilar, acá lo propio del "malestar Agamben", como lo hemos llamado, es que esa oscilación decantaría en una indiferenciación que pareciera estancarse y sucumbir en un desierto sin comienzo ni final, como el mismo desierto que sería la Cosa metafísica. "Como si" a cada una de las pequeñas piezas estudiadas por el italiano —el fetichista y melancólico de *Stanze*, la infancia de *Infanza e storia*, el mito de Eleusis de *Il linguaggio e la morte*, el estado de excepción y la teología trinitaria, la regla monástica y el uso franciscano del proyecto *Homo sacer*, entre muchas otras— le correspondiera en verdad un mismo lugar en la aurática región del ser. Como la noche, el estilo agambeniano emprendería su vuelo sobre lo ya acontecido y destruido para encontrar en ello el signo indefectible del fin de la historia y de un nuevo amanecer. Se trata acá, ejemplarmente en el caso de Didi-Huberman, pero no menos cierto

28. *Ibíd.*, p. 61.

para el resto, de un malestar ante el devenir *absoluto* de la imagen. "Como si" toda la escuela microscópica que desfila entre las líneas agambenianas —Nietzsche, Benjamin, Foucault— sucumbiera en su encuentro con los cerebros de la, si se nos permite, "macroscopía" —Aristóteles, Heidegger, Schmitt, Debord. "Como si" la *imagen absoluta* no fuera sino el resultado de una plaga metafísica que siempre pero siempre, como la substancia aristotélica, subyacería bajo cada singularidad, bajo cada imagen. "Como si" la medialidad bipolar que constituye la imagen agambeniana estuviera en verdad inclinada hacia uno de los polos en cuestión, el ontológico existencial, único y absoluto, donde dejaría de ser un paradigma para convertirse en una excusa, la excusa para repetir la siempre consabida fórmula de la "quididad" metafísica. Claramente, todo este "como si" que surge de la condición absoluta de la imagen en Agamben constituye un simulacro que nos es fundamental repensar.

I. 5. Este malestar no es solo conceptual, ni solo de estilo, es ante todo, como dijimos, un malestar que trae consigo un gran problema político: "Lo que desaparece en esta feroz *luz del poder* no es otra cosa que la menor imagen o *resplandor del contrapoder*".[29] Es la imposibilidad del contrapoder y de la resistencia lo que este horizonte de indistinción genera, esto es, la imposibilidad del disenso, como dijera Rancière. Lo absoluto de la imagen en Agamben pareciera obturar en la "gran "línea" huidiza"[30] del horizonte cualquier intermitencia, cualquier resistencia. Es que todo horizonte siempre está más allá, sea el poder o la salvación, siempre está más allá en una posición trascendental donde el todo borra cualquier singularidad. Siempre en un mayúsculo *Afuera*.

En otro texto dirigido contra su coterráneo, Negri insiste en los mismos reparos que Derrida con su Agamben

29. *Ibíd.*, p. 69.

30. *Ibíd.*, p. 67.

"dos veces el primero" y que Didi-Huberman con el Agamben a la vez *de las imágenes y del horizonte*, esto es, en un Agamben bipolar:

> Pareciera haber dos Agamben. Uno que se entretiene con las sombras existenciales, destinales y terroríficas, donde está perpetuamente condenado a una confrontación con la idea de muerte. Y otro Agamben, que, a través de la inmersión en el trabajo de la filología y del análisis lingüístico, alcanza el poder del ser (esto es, redescubre piezas o elementos del ser manipulándolas y construyéndolas). En este segundo aspecto, Agamben aparece a veces —en su vacilación entre aspectos nocturnos y emergencias creativas del ser— como el Warburg de la ontología crítica. Paradojalmente, sin embargo, estos dos Agamben siempre *coexisten* y, cuando menos lo esperás, el primero reemerge y oscurece al segundo. La sombra de la muerte se extiende lúgubremente sobre el deseo de vivir, corroyéndose a sí misma contra el exceso de deseo. O al revés.[31]

Tal vez ser "el Warburg de la ontología crítica" sea la caracterización más precisa de esta bífida condición del pensamiento agambeniano. A pesar del tono irónico de Negri, hay algo muy cierto en esta descripción y es precisamente contra ella donde se han manifestado todos los críticos que hemos visto hasta aquí. El punto es la vacilación, la irresuelta indistinción o ambigüedad de su trabajo. O bien la "definición del estado de excepción es situada en un indiferenciado —ya sea cínico o pesimista— horizonte ontológico, donde todo elemento es reducido al juego vacío de una negatividad equivalente"[32] o bien "Agamben va —tanto conceptual como éticamente— a través y más

31. A. Negri, "Giorgio Agamben: The Discret Taste of the Dialectic" en: M. Calarco, Matthew and S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignity and Life*, Standford University Press, pp. 109-126, 2007, pp. 117-118.

32. *Ibíd.*, p. 118.

allá del estado de excepción".[33] Y para el autor de *El poder constituyente*, esta indeterminación en el fondo de su mismo pensamiento es lo que lo ha llevado inevitablemente a "su conversión a la biopolítica"[34]. Esto es, el supuesto "giro político" de su pensamiento —que según aquel empieza con el proyecto *Homo sacer*, lo cual olvida, quizás intencionadamente, la importancia decisiva de *La comunità che viene* de 1990— surgiría por una necesidad propia del mismo para decidirse de una vez en esa ambigüedad, que en verdad sería una alternativa. Pero en vez de ir por ese camino, esto es, por el camino de la resolución de una indecisión fundamental, lo que surgiría ahí sería una "*neutralización* de la biopolítica en sí misma".[35] En otras palabras, pareciera que el aparato elaborado en el aprendizaje tanto artístico-literario (en libros como *L'uomo senza contenuto* de 1970, *Stanze* de 1977 e *Idea della prosa* de 1985), como en el filosófico-ontológico (sean los libros *Infanza e storia* de 1978 o *Il linguaggio e la morte* de 1982), consumiera en su propia vacilación al mismo campo de la biopolítica, neutralizándola en un "campo de fuerzas que es bipolar y transitivo".[36] Y, en el productivismo negriano, lo imperdonable sería precisamente neutralizar la vida misma en un aparato ontológico-existencial que la borraría dentro de su indistinción lúgubre, siendo así incapaz de comprender la *fuerza productiva* que ella custodia. Es claro que esta crítica se sostiene desde la singular distinción que Negri, junto a su compañero estadounidense Michael Hardt, establecen entre biopolítica (la fuerza vital) y biopoder (el dispositivo de gobierno que trata de apropiarse de la primera)[37]; pero lo que acá importa es que ella señala precisamente el mismo malestar que ahora podríamos diagramar así: en

33. *Ibíd.*, p. 119.

34. *Ibíd.*, p. 120.

35. *Ibíd.*, p. 120.

36. *Ibíd.*, p. 121.

37. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2012 y *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2009.

Agamben, la "ontología" devora por completo cualquier distinción "política" en un campo de indiferencias, esto es, en un campo de negatividad trascendental que quiebra toda inmanencia. O, en otras palabras, en Agamben se produce un "discreto redescubrimiento de la dialéctica (*à la* Benjamin) que abre el camino, aunque no al triunfo de la *Aufhebung*, sino al heroísmo de lo negativo".[38] Este "heroísmo de lo negativo" tendría una filiación bien precisa: el triunfo del nihilismo. Porque sería éste, de acuerdo a Ernesto Laclau, "su mensaje último".[39]

Así, en Agamben no habría un pensamiento político sino un todo indiferenciado de soberanía, pesimismo, nihilismo, apocalipsis, horizontes metafísicos y, sobre todo, ausencia de resistencia y de oposición o, como contraparte, tan solo utopías, ideologías y redenciones mesiánicas imposibles. Sin embargo, todo el malestar pareciera situarse en la pura y simple *pasividad* que definiría tanto a la vida desnuda como a la forma-de-vida común, una pasividad que sería, en tanto define al poder y a su subversión del mismo modo, absolutamente *ambigua* y *bipolar*. Y ella sería el más grande pecado para un pensamiento que se quiere *político.*

I. 6. Stefano Franchi ha escrito un excelente texto sobre la pasividad y la política en Agamben, titulado justamente "Passive politics". Criticando la reducción "analítica" que los especialistas en lengua inglesa han hecho de la obra agambeniana, y sobre todo del proyecto *Homo sacer*, Franchi recupera el "aspecto sintético" del mismo, esto es, su importancia política y su ascendencia en publicaciones anteriores a dicho proyecto. De esta forma, desinstala la cómoda división "académica" entre un primer Agamben, de la estética, y un segundo, de la política. Porque precisamente es en la conjunción entre ambos Agamben, si se nos

38. A. Negri, "Giorgio Agamben: The Discret Taste of the Dialectic", op. cit., p. 124.

39. E. Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?" en: M. Calarco, and S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignity and Life*, California, Standford University Press, pp. 11-22, 2007, p. 22.

permite la expresión, donde se produce un pensamiento analítico y sintético, esto es, un pensamiento que elabora sus herramientas analíticas polarizándolas con especial cuidado hacia las consecuencias ontológicas de las mismas. Por esta razón, lo que resulta del análisis del "estado de excepción devenido regla", como lo llama Agamben en la senda de las tesis benjaminianas sobre el concepto de historia, es a su vez un operador teórico —sintético— que encuentra en el mismo resultado del análisis, la materia ontológica que le permite diseñar la estructura de su apuesta política. Se trata nuevamente de una coincidencia, pero ahora entre aquello que la investigación critica y aquello que propone, es decir, entre la *pars destruens* y la *pars costruens*.

> Es necesario, de hecho, poner —escribe Agamben en la "Avvertenza" de *L'uso dei corpi*— decididamente en cuestión el lugar común según el cual es una buena regla que una investigación comience con una *pars destruens* y se concluya con una *pars costruens* y, a la vez, que ambas partes son sustancialmente y formalmente distintas. En una investigación filosófica, no solo la *pars destruens* no puede ser separada de la *pars costruens*, sino que ella coincide en cada punto con la primera. Una teoría que, en la medida de lo posible, haya barrido el campo de los errores ha agotado, con ello, su razón de ser y no puede pretender de subsistir en cuanto separada de la praxis. (*UDC*: 9)

En este sentido, como sostiene Franchi, "el punto neurálgico que soporta el peso de la máquina política que se expande por el planeta es al mismo tiempo su punto más débil y el inicio original para una nueva configuración".[40] El "*nervio* del campo", tal como Primo Levi definiera al *Muselmann* en su *Se questo è un uomo*, es también, podríamos decir, el "*nervio* de la comunidad que viene". Ya lo dijimos: en Agamben, el producto de la máquina guber-

40. S. Franchi, "Passive politics", op. cit., p. 32.

namental es el lugar para su subversión. ¿Cuál otro? Sin embargo, la cuestión, que hemos visto esparcirse entre los críticos arriba mencionados, refiere al particular *estatuto* de ese lugar. Y para ellos, como para el texto de Franchi que acá estamos siguiendo, ese estatuto se define como *pasividad*.

Señalando acertadamente cómo las preocupaciones agambenianas sobre la política, en su efecto elíptico al que nos tienen acostumbrados, comienzan desde sus primeras publicaciones y mostrando el modo en que ellas trabajan sobre la particular cuestión del debate hegeliano en torno al fin de la historia, Franchi muestra también con total exactitud cómo la cuestión de la *désœuvrement* es precisamente el trasfondo sobre el cual se teje la pasividad política en el pensamiento agambeniano. Así, expone la forma en que este debate —surgido especialmente de la disputa en torno a los personajes de las novelas de Raymond Queneau que Alexander Kojève caracterizara como *voyou desœuvré* y que Georges Bataille discutiera fuertemente, y continuado en las reflexiones de Maurice Blanchot y de Jean-Luc Nancy en torno al problema de la comunidad[41]—, será el telón de fondo para la especial atención agambeniana a la política y a su peculiar estatuto.[42] Y señala, a la vez, la específica lectura que realiza Agamben de dicha cuestión en el ensayo "La opera dell'uomo" de 2004 a partir de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1097b 22-1098a 18).

Ahí, el estagirita, buscando definir la felicidad como el fin último de la política y de la ética, sugiere por un instante que el hombre pareciera no poder ser definido por ninguna obra concreta sino por una ausencia radical de ella, esto es, por una *argia* —lo opuesto a *ergon*, "obra".

41. Cf. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999 y J.-L. Nancy, *La Comunidad Inoperante*, trad. J. M. Garrido Wainer, Santiago de Chile, Editorial ARCIS, 2000.

42. Este debate será aludido por Agamben en numerosísimas ocasiones y apuntalará de lleno sus concepciones políticas más radicales. Las novelas de Queneau sobre las que versa la discusión son *Pierrot mon ami* de 1942, *Loin de Rueil* de 1944 y *Le dimanche de la vie* de 1952.

Tomando en cuenta esta breve sugerencia, Agamben sostendrá que *desœuvré* sería una perfecta traducción para el griego *argos*. Sin embargo, esta sugerencia es rápidamente desechada por Aristóteles ya que luego de distinguir entre la vida vegetativa, la vida animal y la vida racional —distinción fundamental para el armado biopolítico en Occidente, según se desprende de la tercera parte de *L'uso dei corpi*—, afirma que la posibilidad de pensar la esencia del hombre como "lo sin obra" es incorrecto y propone en cambio que la obra específicamente humana es vivir la vida según el *lógos*, y que según éste habrá de regirse la política. En consecuencia, para Agamben dos tesis políticas se desprenderán de esta decisión aristotélica:

> 1) en tanto se define en relación a un *ergon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *ergon* es, sin embargo, en último término "una cierta vida", que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda. (*PP*: 378)

Sin embargo, estas tesis que el estagirita lega a Occidente, harán de su política una máquina aporética ya que:

> 2) liga el destino de la política a una obra que permanece inasignable respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara, hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica. (*PP*: 378)

A pesar de que en esta doble consecuencia se halla de algún modo toda la comprensión crítica de Agamben sobre la biopolítica occidental, lo que nos interesa por ahora es precisamente aquello que señala Franchi: esto es, que

la inoperosidad[43] se empalma de lleno con el debate hegeliano sobre el fin de la historia o la post-historia. Y la cuestión central es que ella, paradójicamente, se presenta sin fin —en el doble sentido de "cumplimiento" como de "meta". En esta línea, lo que importa de "la ausencia de fin" es que ella se define como una liberación de la potencia que *no necesita su actualización*, por lo que el corazón de la *désœuvrement* post-histórica estará dado en que la ausencia de fin significa que no hay una actualización de la potencia, "ya que el *telos* es solo la actualización del *ergon*, del trabajo; la luz que guía y dirige su transformación desde la potencia hacia el acto".[44] Por lo tanto, la inoperosidad de las singularidades cualquiera de la post-historia, en Agamben, no será tanto "la actualización de una potencia, sino la liberación de una potencia ulterior". (*MSF*: 65) ¿Qué sucede con los seres post-históricos? Precisamente, contra cualquier teleología, se presentan *sin fin* alguno, esto es, sin obra que los guíe ni que deban cumplir: inoperosos, sin una filosofía de la historia.

> …el argumento debería decir algo así —sugiere Franchi—: los seres históricos actúan en orden a alcanzar determinados fines; en el campo político, actúan en orden a transformar los fines ideales provistos por la descripción metafísica del hombre en una actualidad a través de una transformación o negando empíricamente su realidad dada. Los seres post-históricos, siendo granujas como verdaderamente son, solo actúan sin ningún fin a la vista. Sus vidas son pura acción auto-contenida que no recibe su sentido desde un *telos* trascendental, sino que adquiere, paradójicamente, su sentido en su ser sin sentido. Como las acciones del jugador absorto en un juego no poseen, en última instancia, ningún sentido afuera del evento lúdico pero

43. Del italiano "inoperosità" traducimos como inoperosidad el término que elige Agamben para traducir la *désœuvrement* francesa. Otra traducción posible y bastante difundida es "desobra".

44. S. Franchi, "Passive politics", op. cit., p. 36.

> están llenas de sentido dentro de sus límites, así sucede para el *voyou*.[45]

Sin embargo, la ausencia de tarea política para el hombre contemporáneo ha hecho, según Agamben, que la política se vuelque de lleno sobre la vida en cuanto tal para producir la escalada biopolítica que definiría la situación mundial, su producción incesante en "una división y una articulación de la *zoé*" —como se decía en "L'opera dell'uomo". En este sentido, el nihilismo epocal no sería sino el volverse sobre la vida de la política contemporánea, esto es, sobre el dato más inmediato que nos constituye para tornarla el objeto de su única obra posible: hacer vivir y dejar morir o dejar vivir y hacer morir, o bien, en medio de ambas, hacer *sobrevivir*. Éste es precisamente el terreno hegeliano-kojeviano donde Agamben, con su aristotelismo *domodé* tan característico, emplaza sus concepciones políticas. Ahora bien, el objetivo de Franchi es señalar que ese terreno de la inoperosidad es el que siembra el problema de la pasividad en esas concepciones, punto especialmente problemático para sus detractores. Recordando cómo la lectura agambeniana de la potencia aristotélica se centra en la potencia de quienes poseen una técnica o saber para no realizarlo, para no actualizarla (el arquitecto cuando no construye, por ejemplo), Franchi señala que esta potencia de no (que está en la misma raíz de la potencia de sí, de sí realizar una obra o un acto), que para Agamben es fundamental conservar más allá de cualquier actualización, solo puede ser comprendida como una "*pasividad fundamental*" —tal como el autor la denomina en su famoso texto "La potenza del pensiero" en referencia a la capacidad de la potencia para alojar a la contingencia, esto es, a "la posibilidad de no ser". (*PP*: 362) Y esa pasividad sería precisamente la condición ontológica de la inoperosidad, esto es, su "apertura fundamental al no-Ser".[46]

45. S. Franchi, "Passive politics", op. cit., p. 35.

46. S. Franchi, "Passive politics", op. cit., p. 37.

Sin embargo, esta pasividad pareciera ser incapaz de una política por cuanto ésta, en última instancia, se fundaría siempre en el primado de la obra sobre la inoperosidad y del acto sobre la potencia. Así, entre pasividad y política habría un hiato insalvable, hiato sobre el cual se han manifestado casi todos los críticos del afamado autor de *Homo sacer* ya que designaría tanto la catástrofe total del mundo contemporáneo como la esperanza de una redención ontológica sin raíces políticas concretas. Pasividad política, entonces, que sería o bien una "resignación que la ideología posmoderna fomenta al fin y al cabo"[47] o una "espera como salvación [de] una improbable revolución ontológica".[48] La cuestión a señalar es que en ambos casos, en la resignación o en la espera, siempre se trataría de una pasividad inoperante (en el sentido más peyorativo posible del término) y sobre todo a-política. Ello supondría una gran paradoja que Franchi enuncia del siguiente modo:

> […] su pensamiento se considera político, pero los movimientos teóricos fundamentales que realiza clausuran toda posibilidad de acción, sobre la cual la misma existencia de la política ha sido predicada. El pensamiento político de Agamben, paradójicamente, es un pensamiento de la imposibilidad de la política y, por ello mismo, un pensamiento que se prueba incapaz de funcionar como una herramienta de análisis político desde el momento en que deniega la realidad misma de los objetos que analiza.[49]

Sin embargo, la ausencia de acción, como veremos, no es tal. Porque, ¿"actividad" y "pasividad" son verdaderamente dos instancias netamente opuestas que, incluso

47. P. Virno, "The Ambivalence of Disenchantment" en M. Hardt and P. Virno (eds.), *Radical thought in Italy*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996, p. 189.

48. J. Rancière, *El malestar en la estética…*, ed. cit., pp. 146-147.

49. S. Franchi, "Passive politics", op. cit., p. 38.

más allá de Agamben, en cuanto categorías ontológicas y políticas, solo pueden ser pensadas y practicadas por separado? En Agamben, podemos afirmarlo ya, se trata más bien de una endíadis invertida, esto es, de un término que designa una nueva configuración de su aparente opuesto. Así, actividad y pasividad no son sino la forma ineluctable de la inoperosidad, del desobrar de toda obra o de la potencia que resta indómita en todo acto. Pero esto supone no solo repensar de lleno la noción de "acción" que está en el fondo de toda concepción política, como pareciera ser el pretendido del proyecto teórico agambeniano, sino también y en la misma medida la de pasividad —en otros términos, repensar la *pasión* ya no como derivada de la acción sino con una autonomía propia e incluso más allá de su división respecto de la acción. En esta línea, y luego de un breve y polémico acercamiento entre la inoperosidad agambeniana y la "estrategia del rechazo" propia del obrerismo italiano de principios de la década del sesenta, Franchi señala cómo en Agamben esta nueva concepción de la pasividad habría de hilarse, otra vez, desde los textos aristotélicos.

> Un análisis apropiado —sugiere el comentarista— debería enviarnos, nuevamente, a Aristóteles y a su complejo análisis, en la *Categorías* y otros textos, de las categorías de hacer y sufrir (*paskhein* y *prattein*). De un lado, una sustancia puede ser considerada pasiva cuando recibe su fin de la acción de otra substancia. En esta primera lectura, Aristóteles explica la pasividad como un resultado derivado del tipo particular de relación que dos o más sustancias pueden tener. Sin embargo, la actividad sigue siendo la categoría independiente definitoria y la pasividad es parasitaria en ella. De otro lado, Aristóteles habla también de la pasividad como una receptividad fundamental que actúa como una precondición para todo posible cambio y transformación que puede ser impartido bajo una substancia. En esta segunda lectura, la pasividad se convierte en un aspecto fundamental

> de cada substancia, en tanto que define la pura y primaria potencia de una substancia y también delimita sus capacidades generales. La pasividad de una substancia es equivalente a sus virtualidades.[50]

Es por lo demás claro que si hemos recorrido con especial atención esta lectura es porque consideramos que la pasividad agambeniana se define exclusivamente en relación a esta segunda lectura de la pasividad en Aristóteles. Ella ya no es un efecto derivado de un acto, sino una capacidad singular, *la capacidad de recepción que antecede cualquier transformación de la substancia sin ser otra substancia*. En este sentido, hay una inmanencia radical de esta "potencia pasiva" ya que se encuentra en todas las substancias sin trascenderlas en otra sustancia distinta al modo de un ente primero. Es sobre la base de esta capacidad receptiva, que es tanto agente como paciente de sí y de las substancias a las que pertenece, como un espejo que puede recibir todas las formas sin reducirse a ellas, donde podremos leer con mayor rigurosidad el problema de la indiferencia en el pensamiento agambeniano.

I 7. En 1985, Agamben da a conocer un libro cuya escritura está signada de punta a punta por su intención más íntima, esto es, por ser una escritura a medio camino entre la filosofía y la poesía, *Idea della prosa*. La "Soglia" que abre ese libro fundamental, una verdadera teoría de la escritura, nos cuenta la historia Damascio, el último diádoco de la filosofía pagana que debió solicitar refugio en la corte del rey persa, Khusraw Anoshakrawan, frente a la persecución que sufrirían los filósofos atenienses luego del edicto del emperador Justiniano en el 529 d. C., a través del cual se cerraban todas las escuelas filosóficas de Atenas. Ya anciano, Damascio decide consagrar los últimos años de su vida a redactar su obra magna que se titularía *Aporías y soluciones en torno a los principios primeros*.

50. *Ibíd.*, p. 39.

Sin poder encontrar el inicio justo para ella, la cuestión que se abría como inmediata versaba sobre la posibilidad o no de pensar el principio del Todo, y fundamentalmente, si ese principio estaría dentro del Todo o por fuera de él, antecediéndole. El problema es que si éste fuera el caso, al Todo le faltaría algo y no sería tal, le faltaría precisamente su principio y sería más bien un no-todo. Ahora, si fuese parte del Todo, en ese caso no sería un principio ya que se contaría como una más entre las partes. Por lo tanto, el principio del Todo, tristemente para el anciano, pareciera impensable e incomprensible cuando no imposible. En esta suerte de callejón sin salida, Agamben recuerda cómo una imagen —el corral de piedra blanca que el diádoco había conocido en su infancia— le otorga la distensión del enigma. Se trataba de algo así como una superficie o un área o una aureola —*un medio*, podríamos decir—, dentro de la cual acaecen todas las cosas, siendo ella una especie de "todo-uno". (*IP*: 11) Improvisamente, mirando la tabla sobre la que estaba escribiendo, recordó junto a esa imagen de la infancia un pasaje del libro sobre el alma, donde Aristóteles compara el intelecto en potencia con una tabla sobre la cual no hay nada escrito (*Del alma*, 430a 1).

> El límite último que el pensamiento puede alcanzar —escribe Agamben en torno a Damascio y su historia— no es un ser, no es un lugar o una cosa, por cuanto les falta cualquier cualidad, sino la propia potencia absoluta, la pura potencia de la propia representación: ¡la tabla para escribir! Aquello que hasta ahí había creído pensar como el Uno, como lo absolutamente Otro del pensamiento era, en cambio, solo la materia, solo la potencia del pensamiento. Y todo el largo volumen, que la mano del escriba había llenado de caracteres, no era más que el intento de representar aquella tabla perfectamente rasa, sobre la cual nada había sido todavía escrito. Por ello no alcanzaba a darle cumplimiento a su obra: aquello que no podía cesar de escribirse era la imagen de aquello que jamás cesaba de no escribirse. En uno se espejaba el otro,

> inasible. Pero todo era finalmente claro: podía, ahora, romper la tabla, cesar de escribir. O, mejor aún, comenzar verdaderamente.[51]

Esta historia, o más bien esa *imagen* de la tabla para escribir, puede muy bien funcionar como la definición más perfecta de la entera filosofía agambeniana. Su obstinación más íntima. Una imagen donde se espejan lo que *no cesa de escribirse* con lo que *no cesa de no escribirse*, esto es, una tablilla de escribir o una hoja en blanco. En estas fórmulas hermanadas se condensan de modo especial la lectura de la pasividad que junto a Franchi definimos como la propia de Agamben, esto es, la pasividad ya no como derivada del acto sino como pura capacidad de recepción. Ahora bien, esto implica que la pasividad en cuanto capacidad de recepción (¡pasión!) —que no es sino la *potencia del pensamiento*, siempre que por pensamiento entendamos una actividad no mental ni meramente psicológica— es el modo en que para Agamben ha de pensarse la política y es justamente este punto el que sus detractores dejan de lado, endilgándole una pasividad en el primer sentido que otorga Aristóteles, esto es, como puro resultado respecto de un acto u obra previa. La política en el pensamiento agambeniano, por lo tanto, conlleva a una redefinición de las categorías de lo pasivo y lo indiferente para entenderlas como una *tabula rasa*, esto es, una tabla donde se condensa la potencia de la representación, de la escritura, del pensamiento, de la vida, de la política: en una palabra, del medio donde se hacen posibles todos ellos. Por lo tanto, la pasividad en cuestión en el pensamiento agambeniano no versa sobre una disposición derrotista y subjetiva como quieren ver sus críticos, sino más bien sobre *la condición ontológica de toda medialidad*.

I 8. Sin embargo, esta potencia en cuanto tabla para escribir, perfectamente desnuda como una *imago* absoluta,

51. *Ibíd.*, p. 12.

entraña —como también han llamado la atención los críticos que hemos recorrido— una indiferenciación o indistinción fundamental. Pero es posible, como con la noción de pasividad, encontrar que ella también posibilita dos lecturas diversas. Veamos.

Uno de los capítulos de *La comunità che viene* se titula "*Principium individuationis*". Ahí no solo está contenida toda la *ontología modal* que será desplegada minuciosamente en la segunda parte de *L'uso dei corpi*, publicado en 2014, sino también toda una teoría de la singularidad y de la indiferencia. Porque hay que adelantarlo de una vez: el pensamiento de Agamben es un pensamiento de la singularidad, no de la identidad, y en cuanto singular, de lo indiferente. Por eso las críticas "sociológicas" que pretenden ver un "todo es lo mismo" en el pensamiento del italiano, no alcanzan el verdadero cometido de éste. "Cualquiera es el matema de la singularidad" (*CCV*: 19), avisa el inicio de ese capítulo. La cualquieridad, esto es, "el ser perfectamente indiferente" es la propiedad que define la singularidad. ¿Cómo es posible esta paradoja? Inmediatamente a esta suerte de axioma inicial, Agamben recuerda cómo el problema del *principium individuationis* en la escolástica conduce a Escoto a postular una "no repugnancia", una *ecceidad* que agregaría algo así como una "ultimidad" a la forma común, en contra de lo que sostenía Tomás de Aquino para quien dicho principio debía buscarse en la materia misma. Sin embargo, Agamben rechaza esta opción para poder pensar la singularidad ya que considera que Escoto concibe a la materia como una realidad anterior a la cual la singularidad solo agregaría una pincelada final, lo que dejaría impensado el *quodlibet*, esto es, la cualquieridad propia de la singularidad. El problema es creer que existiría por un lado una esencia idéntica (una "forma común") que adquiriría determinaciones específicas (las "singularidades"), ya que eso implicaría *suponer* —esto es, poner por debajo y antes— una esencia en cada singularidad. Se abriría así un callejón sin salida ya que la esencia en cuanto tal sería imposible de asir, sal-

vo como presente en la singularidad, con lo cual jamás podría pensarse como por debajo o detrás de ella al modo de un "supuesto" —en el sentido de anterior. Lo que está en juego acá es, por lo tanto, la relación entre lo común y lo singular, y el problemático punto de su indiferencia. En la huella de la *Ética* de Spinoza, Agamben logra escapar de este callejón sin salida con la idea de una "comunidad *inesencial*" (*CCV*: 20):

> No la indiferencia de la naturaleza común respecto a la singularidad, sino la indiferencia de lo común y lo propio, del género y la especie, de la esencia y el accidente constituyen el cualquiera. Cualquiera es la cosa *con todas sus propiedades*, ninguna de las cuales constituye, sin embargo, diferencia. La in-diferencia respecto a la propiedad es aquello que individua y disemina las singularidades, las vuelve amables (quodlibetali). (*CCV*: 20-21)

Y esta indiferencia, esto es lo que más nos importa, es *la indiferencia entre la potencia y el acto*, aquellos dos modos de la sustancia que Aristóteles había pretendido distinguir contra las tesis de los megáricos que sostenían la existencia de las cosas solo en cuanto actos. El nombre para esa indiferencia entre potencia y acto no es otro que *modo*. Pero esta indiferencia modal no debe ser concebida como un evento realizado de una vez para todas, sino como una "serie infinita de oscilaciones modales". (*CCV*: 21) Se trata de una indiferencia, podríamos decir recordando las consideraciones previas sobre la tablilla de escribir, que *no cesa de escribirse como de no escribirse*. Porque no se realiza un pasaje desde la potencia al acto, desde lo común a lo singular, sino también al revés: desde el acto a la potencia, desde lo singular a lo común: "*Común y propio, género e individuo son solo los dos lados que se precipitan a los costados de la cúspide de lo cualquiera*". (*CCV*: 21) El ejemplo más perfecto de esta indiferencia entre lo común y lo propio que constituye la singularidad cualquiera está dado en la caligrafía. En ella, el *ductus* de la mano se produce una y

otra vez entre una potencia común (las letras) y los trazos particulares (el trazado de cada letra); la escritura deviene, entonces, el modo en que la potencia y el acto se confunden. Y si ahora nos preguntamos "¿quién escribe?", podremos decir que escribe la propia *receptividad* de la tablilla donde se escribe pues en cada caligrafía se verifica no solo un movimiento de la mano (pasividad derivada) sino también una *afección* de la tablilla permitida por su capacidad de recepción (pasividad independiente). La letra, el trazo y la tablilla de cera son, en última instancia, tres momentos de la misma receptividad, esto es, de la misma materia. Pero ella no es un supuesto, una esencia anterior, sino el medio que queda *escrito* como *no escrito* una vez producida toda escritura. Nuevamente, una obra obstinadamente no escrita donde todo lo que en ella importa se llama *modo*, *estilo* o bien, *singularidad cualquiera*.

Pero también, como muestra nuestro italiano ahí mismo, en el rostro de cualquiera acontece esta particular escritura donde lo común y lo propio se encuentran tan abigarrados que diferenciarlos es imposible, y sin embargo, olvidarlos también. Porque el rostro, como la escritura, no provee una identidad sino un *carácter*, esto es, un modo. Hay entonces, en este sentido específico, una politicidad en la indiferencia que no quiere una igualación negativa entre diversas cuestiones y problemáticas, sino una indiferenciación entre lo que es y lo que se puede, entre lo real y lo virtual, entre lo verdadero y lo falso, que abre en cada cuestión su singularidad pero también su comunidad. Más allá de las categorías fácilmente sociologizables de "conflicto" y "disenso", tan propias del "retorno de lo político", en Agamben se trata de una política asumida como la condición ontológica de las cosas y los seres: *pura receptividad*.

Entonces, ¿la tablilla de cera para escribir, esta hoja en blanco y la caligrafía que dibuja un rostro cualquiera en la multitud, donde se trafica la indiferencia entre lo común y lo singular, una y otra vez, son acaso apatías políticas, historicismos apocalípticos y, en paralelo, mesianismos

utópicos empapados de filosofía primera? ¿O son más bien el *ritmo político* en que se escribe el presente?

II. DEL MÉTODO A UNA ONTOLOGÍA DE LA IMAGEN

Abandonar, pero si todo está abandonado…

Samuel Beckett, *Textos para nada.*

… la imagen como un mensaje del país de los muertos…

Walter Benjamin, *Johan Jakob Bachofen*.

II. 1. Alberto Giacometti, pintor y escultor de origen suizo, impregnado de lleno por el surrealismo francés que se cocinaría en los cafés de Montparnasse, dijo alguna vez sobre su producción artística: "jamás se termina un cuadro, se lo abandona". Para un filósofo como Giorgio Agamben este *dictum* no podía pasar desapercibido. Precisamente porque el "abandono de la vida" ha sido el *leitmotiv* de su crítica a la política occidental. Sin embargo, y no sin una profunda paradoja, el "abandono" ha sido también la llave con la cual se ha logrado interrumpir el largo proyecto de la saga *Homo sacer*, de casi veinte años, con la publicación del volumen *L'uso dei corpi. Homo sacer IV. 2* en 2014. Así, en una entrevista de 2012 confesaba al respecto:

> Los cuadros de Giacometti no están terminados, su potencia jamás se agota. Quisiera que lo mismo sucediese con *Homo sacer*, que fuera abandonado pero jamás finalizado… Pienso también que la filosofía no puede consistir solo en un enunciado teórico. La teoría debe mostrar su insuficiencia. (*PCD*)

Hay en este modo en que se indica cómo se interrumpe la producción de un proyecto tan importante para la filosofía contemporánea, algo mucho más punzante que una

simple justificación a una especie de cierre. Es que en la misma "Avvertenza" de *L'uso dei corpi*, esta problemática es referida de modo similar:

> El lector encontrará aquí, por lo tanto, reflexiones sobre algunos conceptos —uso, exigencia, modo, forma-de-vida, inoperosidad, potencia destituyente— que han orientado desde el inicio una investigación que, como toda obra de poesía y de pensamiento, no puede ser concluida, sino solo abandonada (y, eventualmente, continuada por otros). (*UDC*: 9)

¿Qué significa que una obra de poesía y de pensamiento no pueda ser concluida sino solo abandonada? Y más aún, ¿qué significa esta suerte de axioma en un autor que, "retomando una sugerencia de Jean-Luc Nancy" (*HS*: 34)[52], ha denunciado y criticado el *abandono de la vida* como lo propio de la configuración jurídico-política de Occidente? Por el momento, solo podemos decir que esta axiomática del abandono implica que para Agamben, como hemos dicho, no existe una separación entre la *pars destruens* y la *pars costruens* en una investigación filosófica, sino que ambas coinciden sin residuos, o más bien que ambas coinciden en el residuo que no se deja subsumir ni en una ni en la otra. Hay, en este sentido, una coincidencia entre el ímpetu crítico y la propuesta política que no pueden entenderse al modo de una superación de la segunda respecto del primero. La crítica agambeniana a la configuración política de Occidente, por lo tanto, coincide punto por punto con la propuesta filosófico-política que de la misma se desprende. En este sentido, es necesario destacar que tanto la potencia como la inoperosidad, en tanto conceptos guías —entre muchos otros— que sostienen lo que en

52. El texto de Nancy al que se refiere Agamben aquí se intitula "L'être abandonné", que podríamos traducir como "ser abandonado", donde el francés piensa la historia de Occidente como un "tiempo del abandono". Aún no existe traducción castellana de esta colección de ensayos, pero sí inglesa. Cf. J.-L. Nancy, *The Birth to Presence*, trans. B. Holmes et al., California, Stanford press, 1993.

Agamben da cuenta de una propuesta y una apuesta política de pensamiento, no son la superación de la estructura soberana y gubernamental —aquella que el autor ha definido, y criticado a lo largo del proyecto *Homo sacer*, como la máquina política que rige la vida en Occidente—, sino más bien su caída en la crítica. En otras palabras, la teoría agambeniana no proporciona ningún plan de acción ni preceptos morales para superar un estado de cosas, designa, más bien, lo real que se inmiscuye ahí mismo, en ese estado, y ese designar lo real es el cometido y también la insuficiencia, el *fracaso constitutivo* de su teoría.

De este modo, la potencia y la inoperosidad, así como muchas otras conceptualizaciones más que la obra agambeniana ha producido ("uso", "forma-de-vida", "profanación") no son ni pretenden ser la "desactivación política" de la soberanía y de la gubernamentalidad occidental que Agamben denomina "máquina gubernamental" (*RG*: 9), sino la exposición de la misma, esto es, la exhibición de la propia desactivación de la máquina. En esta misma línea, podemos afirmar que por esto el pensamiento de Agamben no es una "utopía". Él no provee "*imágenes del futuro*"[53], al decir de Carlo Salzani, quien en la senda del Benjamin crítico del surrealismo en el ensayo de 1929 define así a las utopías: como producción de imágenes del futuro (que sería muy distinto a decir *imágenes futuras*). No, las imágenes que la teoría agambeniana alcanza son imágenes a través de las cuales se accede al presente —como ha repetido insistentemente desde la publicación de *Signatura rerum. Sul metodo* (2008)—, esto es, imágenes que funcionan como *vías de entrada* al presente y no como cristalizaciones de aspiraciones futuristas. Imágenes que verifican, en consecuencia, la desactivación de la propia máquina gubernamental, su inoperosidad motora, sus "sepultureros" —quienes, ajenos a las aspiraciones del autor, se presentan en cambio como las vías para ingresar al presente. Es precisamente en relación a ellas donde su

53. C. Salzani, "*Quodlibet*: Giorgio Agamben's Anti-Utopia", *Utopian Studies*, Vol. 23, N° 1, 2012, pp. 212-237, p. 213.

metodología de pensamiento se vuelve fundamental, ya que producirlas nada tiene que ver con una pretensión normativa como tampoco con un conformismo descriptivo. La fabricación de las mismas será, como veremos, el modo en que el presente se expone en *capas* y ya no como una frontalidad disponible al alcance de la mano. En capas que permiten una profundidad que solo aquello que él mismo ha llamado una "arqueología filosófica" puede alcanzar. A esta arqueología están dedicadas las páginas que siguen.

II. 2. En *Il regno e la gloria*, Agamben se inscribe de lleno en un debate intelectual signado por la famosa tesis arrojada por Carl Schmitt en su *Teología política* de 1922 donde afirma polémicamente: "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados".[54] Esta "tesis lapidaria" (*RG*: 14), de acuerdo al italiano, abrió el cauce a una prolífica tradición de investigaciones políticas conocida muy genéricamente como "teología política". En ella, dicho de forma bastante rápida, se abren interrogantes —con mayores o menores diferencias— sobre el modo en que la existencia de un paradigma "teológico-político" determinaría la conformación del poder moderno, en otras palabras, cómo en vez de "secularización" entre lo teológico y lo moderno en verdad habría un *continuum* entre la trascendencia del único Dios cristiano y la trascendencia de la soberanía estatal moderna. Sin embargo, para el italiano, dicho paradigma solo se tornaría verdaderamente inteligible en otro, también de cuño teológico, pero ya no político sino económico, o más bien, "teológico-económico". En este caso, muestra Agamben a partir de la polémica que el trabajo de Erik Peterson —un teólogo alemán originariamente evangélico pero convertido al catolicismo en 1930— desarrolla contra las tesis de Schmitt, el *continuum* no sería político

54. C. Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, trad. F. J. Conde, Buenos Aires, Struhart, 1998, p. 37.

sino económico, ya que la teología cristiana nunca habría sido política en el sentido *trascendente* y *soberana* que el constitucionalista del Reich quiso, sino *económica* e *inmanente*. Esto se debería, continúa el italiano en la huella del teólogo, al "dogma trinitario" que rige la concepción de la sustancia divina en el cristianismo según el cual Dios está compuesto por tres personas diferentes que son a su vez co-sustanciales (*homoousías*).[55] Por lo tanto, el monoteísmo que funda la trascendencia del único Dios no sería así el verdadero problema teológico del cristianismo sino el de cómo sortear el problema de una "guerra civil" (*Stasis*) en el seno mismo de la sustancia divina. Es que si una misma sustancia (lo divino) se presenta en tres personas distintas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), cada una de ellas bien podrían reclamar para sí la realeza divina y negarla a los otros cayendo de esta forma en el paganismo politeísta que precisamente la conformación del cristianismo debió atacar a lo largo de toda su historia. Siguiendo la lectura agambeniana en *Il regno e la gloria*, la respuesta ante esta posible recaída en el paganismo politeísta por parte de una religión monoteísta, fue precisamente la gestación de algo así como una "economía divina", una economía magistralmente ejemplificada en la figura del Hijo, que habría de *regular* y *gestionar* los intercambios entre las personas divinas que componen al Dios-trino para evitar su partición y fractura interna. Esa regulación y gestión será, para el teólogo alemán como para Agamben, una ordenación inmanente y doméstica de la vida divina, y por lo tanto de la vida humana, que buscará regular su *anarquía* constitutiva. En este sentido, el pretendido paradigma "teológico-político" solo se afinaría y tornaría

55. El término *homoousias* será el dispositivo teológico con el cuál la teología cristiana hará inteligible el singular problema de la *encarnación* del verbo divino, aquel problema surgido del conocido versículo de Juan (1, 14) que declara "y el Verbo se hizo carne". Sobre la relación e implicancia de la co-sustancialidad entre las personas de la trinidad a partir del problema joánico de la *encarnación* de Cristo, cf. R. Karmy, *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, Unipe, 2014.

inteligible en el campo de un paradigma "teológico-económico"; esto es, la trascendencia de Dios solo se volvería inteligible en su economía que organiza inmanentemente la división interna de la sustancia divina. Y precisamente este *locus* teológico-económico sería el que se continuaría en la organización *moderna* del poder, la cual podría ser definida ahora como una economía divina "secularizada". Esta es, muy rápidamente, la lectura que da origen a *Il regno e la gloria* y que otorga un giro fundamental a las investigaciones de *Homo sacer*.

Pero para nosotros, en esta rápida presentación que hemos hecho, es en el estatuto del término "secularización" donde se puede ingresar con cierto rigor a la cuestión del método en la perspectiva arqueológico-genealógica que emplea Agamben en sus investigaciones. Es que ahí se trabaja fundamentalmente el problema de la *historicidad*, es decir, del *continuum* entre lo teológico y lo moderno —que no es sino el problema de la continuidad y tensión entre lo *arcaico* y lo *moderno*, entre el *origen* y la *historia* que estará en el centro de toda reflexión histórica en el pensamiento agambeniano.

Detengámonos, entonces, en uno de los breves *excursus* que usualmente el italiano entreteje en el desarrollo de los argumentos centrales de sus libros. En este caso, en el segundo que se aloja en el primer capítulo de *Il regno e la gloria* donde se reflexiona con singular atención sobre el estatuto de esa noción. Lo primero que destaca es que la "secularización"

> *no es un concepto, sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri, esto es, algo que, en un signo o en un concepto, lo marca y excede para reenviarlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, pero sin salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las signaturas trasladan y dislocan los conceptos y los signos de un esfera a otra (en este caso, del sacro al profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente.* (*RG*: 16)

En este sentido, podemos afirmar que la secularización como signatura es para Agamben algo que disloca ("marca y excede") a los signos y/o conceptos *sin* constituir —y esto es lo fundamental— con ello un nuevo significado o concepto. Esto implica que la signatura es lo que suspende o desplaza un concepto y lo pone en relación con otros conceptos, pero este nuevo vínculo será solo una "*relación estratégica particular*" (*RG*: 16) que no implicará una identidad entre los mismos. Es decir, la secularización es, entonces, una signatura que relaciona lo teológico y lo político (o lo económico) sin inscribir entre ellos una *identidad sustancial* sino más bien una *relación estratégica* que los signa y reenvía uno a otro. En otras palabras, ella es el medio que hace inteligible tanto a la teología cristiana medieval como a los conceptos modernos. No se trata de una superación de una por la otra, sino de la relación histórica particular que desarrollan las signaturas entre ambas esferas. Para Agamben, ellas se encargan de conectar diversos tiempos y ámbitos, y al hacerlo se constituyen en "elementos históricos en estado puro" (*RG*: 16). ¿Qué puede significar esta definición, "elementos históricos en estado puro"? Pues que son los encargados de volver histórica a la historia misma, esto es, de temporalizar y espaciar los eventos y conceptos a partir de la remitencia entre unos y otros. De este modo, en lo que aquí nos interesa, "perseguir signaturas" implicará una forma de investigación histórica que esquiva cualquier "historia de las ideas" —que no hace otra cosa más que hipostasiar la "época" como un continente encargado de operar la inteligibilidad de las ideas que acaecen dentro de ella, pero que no puede dar cuenta de su propia constitución en tanto que época sin entrar en la paradoja normativa de entender algunas ideas de la misma como "correctas" y otras, las que se le oponen, como "incorrectas". Sin embargo, el trabajo con las signaturas también elude lo que se ha denominado una "historia de los lenguajes políticos"[56] —que a diferencia de la

56. E. Palti, "Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos", *Prismas: revista de historia conceptual*, N° 9, pp. 19-34, 2005, p. 22.

historia de las ideas convierte al "lenguaje" en una red semántica, sintáctica y pragmática que produce "épocas históricas" según las cuales se certifican las fechas de nacimiento y defunción de determinadas formaciones conceptuales políticas, sin poder dar cuenta de resurrecciones inter-epocales (¡anacronismos!) que no implican necesariamente un cambio semántico, sintáctico o pragmático de determinado concepto sino más bien una *supervivencia* y un *letargo* del mismo concepto en otra época.

Lo que interesa de la signatura, por lo tanto, como ejemplarmente lo muestra la signatura "secularización", es que ella inscribe una relación estratégica entre diversos tiempos y ámbitos y de este modo los *historiza*, produciendo el *contratempo* que singulariza a cada tiempo. Y allí, como veremos, coinciden tanto los hechos objetivos acaecidos y fijados en documentos y pensamientos pasados como la labor analítica del sujeto investigador. Sin embargo, ellos cederán su posta ya que esta coincidencia significará su mutua destitución, del objeto y del sujeto, que abrirá el lugar a un medio de inteligibilidad puro, precisamente el medio que dilata y contrae la relación entre ambos y que a la vez los vivifica —el "corazón" de la historia.

II. 3. Esta persecución de signaturas está, a su vez, signada por una "tradición" filosófica particular: la del comentario filosófico llevada hasta sus últimas consecuencias por Al Walid Ibn Rushd (Averroes), pero marca distintiva de las querellas a lo largo de gran parte de la Edad Media. Esta particular "metodología" filosófica implica que el trabajo sobre pensadores y documentos antiguos conlleva una peculiar recuperación del "momento poético" en que los mismos se han escrito. Es decir, si "en nuestra cultura —escribe Agamben en el 'Estudio preliminar' al libro de Emmanuele Coccia sobre el averroísmo— es genuinamente transmisible solo el texto que ya no puede ser creado, la obra cuyo momento poético ha quedado atrás" (*EP*: 8), esto significa que el comentario se produce en los textos transmitidos por la tradición para traicionarla, esto

es, para doblegarla al punto cero del cual ella ha surgido. En este sentido, podemos afirmar que trabaja con la *emergencia* de los textos y documentos del pasado —pero a condición de aclarar que ese emerger, ese punto cero no es otra cosa más que la potencia creativa de esos mismos textos, es decir, una virtualidad. Ésta, que la tradición busca domesticar para poder generar sus canales de transmisión, es la potencia de un texto —aunque fuere el más antiguo— de *no cesar de escribirse como también de no cesar de no escribirse*. Es, en última instancia, la tablilla para escribir, el papiro sin marcas, la hoja en blanco —o más bien esos pequeños lugares de los textos aún no escritos, los márgenes, donde todo lector traza sus glosas y reescribe el texto comentándolo sin saber si es él quien escribe o el mismo autor escribiendo a su lector.

Ahora bien, esto implica que el comentario posee un particular estatuto filosófico que reactiva las potencias de todo texto o documento pasado y las pone a pensar y a escribir nuevamente, es decir, las *re*-vive. Porque todo comentario salva la potencia *no* desarrollada del pasado, los restos supervivientes —precisamente lo que con sus pretensiones higiénicas no pueden hacer ni una historia de las ideas ni una de los "lenguajes políticos". Así, el comentario busca dar con la signatura que, en una abreviatura mesiánica, entabla una relación entre tiempos y ámbitos diversos y opera todos los tráficos posibles de sus potencias. Por lo tanto, para los persecutores de signaturas, para quienes emprenden una tarea inacabable de comentario filosófico, el tiempo que alcanzan posee una estructura especial: la de lo *contemporáneo*.

II. 4. En la lección inaugural del curso de "Filosofia Teoretica" que Agamben dictara en el Istituto Universitario di Architettura di Venecia en el período 2006-2007, publicada luego por *Notettempo* con el mismo título, *Che cos'è il contemporáneo?* (2008), se define al mismo, en la senda del Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas*, con una fórmula paradojal: como una "no-coincidencia" con la

propia época. Por esta razón, solo un anacronismo y un desfasaje lo definirían, que si bien implicarían cierta "inactualidad", serían las únicas vías en que es posible adherir al propio tiempo. ¿Por qué? Pues porque esta adhesión no buscaría ver sus luces y quedar cegados por ellas, sino captar sus oscuridades y, con la mirada aún atenta, poder fijarse en ese tiempo que se llama "presente".

> La contemporaneidad —afirma el italiano— es una singular relación con el propio tiempo, que adhiere al mismo y, a la vez, toma distancia de él; más precisamente, ella es aquella relación con el tiempo que adhiere al mismo solo a través de un desfasaje y de un anacronismo. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que coinciden en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, por esa misma razón, no alcanzan a verla, no pueden sostener la mirada fija sobre ella. (*CC*: 9)

Agamben explicará ahí mismo qué puede significar mantener la mirada fija sobre la oscuridad de la época a través de dos imágenes. La primera está tomada de la neurofisiología de la visión. Ella afirma que cuando el ojo se encuentra en un ambiente oscuro no deja de "ver", es decir, sus órganos no suspenden su actividad sino que ciertas células periféricas a la retina, llamadas *off-cells*, emprenden su actividad y permiten ver la oscuridad por medio de un tipo de visión "particular". Por lo tanto, ser contemporáneos no significará una pasividad y una indiferencia respecto de la época en que se vive, en el sentido peyorativo que poseen estos términos, sino un modo particular de dirigirse activamente hacia sus tinieblas, un modo que emprende una neutralización de sus luces. Esa oscuridad teje toda una exigencia a la cual el contemporáneo debe responder, y esta respuesta se sitúa del lado oscuro del presente. Sin embargo, continúa Agamben, esta oscuridad del tiempo presente no implica una ausencia radical, una "atemporalidad", sino más bien el espesor que surge de

otros *múltiples tiempos* que no alcanzan al del presente que se asimila a aquellas galaxias que, como explica la astrofísica, y aquí va la segunda imagen, en el universo en expansión se alejan de nosotros a una velocidad tan rápida que su luz no nos alcanza. Por lo tanto, contemporáneo será no solo la actividad consistente en neutralizar las luces de la época para ver sus tinieblas, también implicará asumir en el mismo gesto que en esas tinieblas se amontonan las luces de esferas celestes que, por la velocidad a la que se alejan, no nos llegan. Es ahí donde, para Agamben, se esconde la verdad de *nuestro tiempo*. Solo podemos aferrar este suplemento temporal con un *no ya* y un *no todavía*. Esto significa que frente al tiempo cronológico, aquel que divide la consistencia de todo tiempo según un modelo lineal, el tiempo de la contemporaneidad es un tiempo inasible, y en este sentido un tiempo *kairológico*, esto es, un tiempo que incluye dentro de sí una serie de tiempos ajenos que lo destemporalizan continuamente y lo abren así a su posibilidad, a su oportunidad. Solo por esta razón es que el tiempo presente puede "citar" una serie de tiempos que le son extraños, *tiempos arcaicos*.[57] Sin embargo, para el italiano, este arcaísmo inscripto en el presente y su desciframiento no serán sino lo más *moderno* ya que esos tiempos pasados que designan un *arché*, esto

57. La "cita", uno de los grandes temas benjaminianos, posee en Agamben un estatuto privilegiado desde el inicio de sus publicaciones. Hacia el final de su primer libro, *L'uomo senza contenuto* (1960), nuestro pensador dirá a partir del alemán: "Extrañando a la fuerza un fragmento del pasado de su contexto histórico, la citación lo hace perder de golpe su carácter de testimonio auténtico para investirlo de un potencial de extrañamiento que constituye su inconfundible fuerza agresiva". (*USC*: 157). En este sentido, la cita opera en un doble sentido, precisamente en el contexto del cual es extraído y en el cual es insertada. En el primero, para volverlo extraño y hacerlo presente por medio de una extrañeza que ataca su autoridad, y en el segundo para destruir e interrumpir lo que parecía evidente e incontestable. Hacer de lo arcaico algo presente, para desterrar la idea mítica sobre él, y de este modo interrumpir el presente: en esto consiste la gran prestación de la cita que, según un breve pie de página de este joven Agamben, bien podría entroncarse con el "*détournement*" ("tergiversación") y el "plagio" propuestos por Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*.

es, un "origen", no se cristalizan de una vez para todas sino que continuamente operan sobre el suelo del presente —así como en toda *vanguardia* pulsa siempre la fuerza de lo *primitivo*. En este sentido, dado que el presente y su avanzada se alcanzan por medio de otras temporalidades heterogéneas inscriptas en sus oscuridades, "hay una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra", para usar la célebre imagen de Benjamin, y esa cita secreta no es otra cosa que la historia, esto es, el desfasaje en el presente que introduce el llanto del pasado. Por lo tanto, el modo en que Agamben inscribe su "contemporaneidad" en el pensamiento no es sino por medio de una vuelta a otros tiempos y otros textos, muchas veces olvidados o empolvados por la tradición, para mostrar su actualidad. Pero este "mostrar su actualidad" no significa simplemente señalar la importancia para nuestro presente, sino más bien, como dijimos, *revitalizar* su momento poético y volverlo poner en esa "posición" poética, esto es, volverlo a "escribir".

Ahora bien, el trasfondo del que parte toda esta reflexión sobre la contemporaneidad en Agamben y que la hace legible se encuentra no solo en el Nietzsche que el italiano cita explícitamente, sino también en uno de los más importantes textos de la tradición: el *De anima* de Aristóteles. En el Libro II, el estagirita propone un pequeño experimento para explicitar su noción de lo visible: "Si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano de la vista, no se ve". (*Acerca del alma*, 419a, 12-13) Por esta razón, es necesario que entre el objeto y el ojo haya un medio diáfano, una distancia: la *transparencia* —que en nuesros términos podríamos llamar "*imago* absoluta". Bien, esa distancia es la misma que se necesita establecer con el presente, una distancia que permita un medio (lo diáfano, lo transparente) donde el presente devenga visible. Por eso es necesario el anacronismo y el desfasaje ya que ellos introducen un medio en el presente y así lo vuelven legible. En este medio es donde se puede comprender cabalmente la estrategia agambeniana en su

acceso al presente, acceso que toma la puerta de los viejos textos de la tradición.

Sin embargo, como hemos mostrado, no se trata de alcanzar la luz del presente sino su oscuridad —o más bien, la luz que no alcanza a los ojos. Pero, ¿de dónde vienen y cómo se diferencian la luz y la oscuridad? De acuerdo a Aristóteles, ambas son hijas de la transparencia. Y ella está escindida, como todas las reflexiones aristotélicas, entre la potencia y el acto. Veamos.

> Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo "transparente" a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. (*Acerca del alma*, 418b, 4-13)

Si lo visible no es ni el objeto observado ni tampoco el órgano que lo observa, sino más bien el medio que se produce entre ellos —y a su vez los vuelve visibles—, la primera característica de él, de la visibilidad en cuanto tal (y podríamos decir de la sensibilidad) es que ella no se produce ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la región intermedia entre ambos, región que es tierra de nadie. Aristóteles la llama una "cierta naturaleza" —la misma que se produce en lo eterno— que se encuentra en algunos cuerpos pero no se reduce a ellos. Es decir, transparente no son ni el aire en sí, ni el agua en sí, ni la multitud de sólidos que así se presentan. Entonces, ¿qué es lo transparente? ¿Cuál es el estatuto de esa "cierta naturaleza"? Porque si, como se desprende de la cita anterior, la luz es la transparencia puesta en acto, mientras que la oscuridad es la transpa-

rencia en potencia, ¿cuál es entonces la condición de esta naturaleza que "es unas veces oscuridad y otras luz" (*Acerca del alma*, 418b, 32)?

La primera conclusión a la que podemos arribar es que ella, como dijimos, es un medio que se produce entre los órganos perceptores y los objetos percibidos, o mejor dicho, entre el sujeto y el objeto —aunque claramente para Aristóteles estas categorías no tendrán el peso que para nosotros tiene. Pero como medio escindido en acto y en potencia, esto es, en luz y en oscuridad, podemos afirmar entonces que toda transparencia es un medio constitutivamente bi-polar. Y, en consecuencia, su situación ontológica es tan virtual como real. Es, por lo tanto, puramente *pasiva* y *receptiva* ya que si, por ella fuera, no existiría ni de un modo ni de otro. Entonces, ¿qué la pone en movimiento? Volvamos al pequeño experimento.

> …la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia [acto] de lo transparente es, a su vez, la luz. Una prueba evidente de ello es que si colocamos cualquier cosa que tenga color sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente —por ejemplo, el aire— y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por éste último con que está en contacto. (*Acerca del alma*, 419a, 10-15)

Como dijimos, sin algo intermedio no hay visión. Ahora bien, eso intermedio solo se activa por la esencia del color, con lo cual éste no es tanto una propiedad del objeto sino una actividad que pone en movimiento la transparencia: esto es, que la hace pasar de la potencia al acto o bien de la oscuridad a la luz. El verde de la hoja, el amarillo del sol y el rojo de la flor no son propiedades de esos entes sino puestas en movimiento de la transparencia, del medio en que se hallan. Continúa algunas líneas después el filósofo:

> En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio. (*Acerca del alma*, 419a, 17-21)

Entonces, no es el color lo que produce la sensación o la visión sino el agente intermedio, esto es, la transparencia. Pero como hemos visto, ella solo se activa en presencia del color, el cual no tiene otra propiedad más que producir esa activación. Entonces, ¿quién es el agente de la visión, esto es, quién ve? No puede ser el objeto, puesto que lo que de él importa es el color. Es decir, el objeto no puede ser el agente de la visión ya que si entre éste y el órgano sensorial no existiese un medio, una distancia, no se produciría la visión. Pero tampoco puede ser el órgano mismo quien ve, al modo de un sujeto, ya que él se encuentra afectado solamente por la visión general que se produce *en* y *por* la transparencia. Sin embargo, si bien ellos no son los agentes de la visión, todos ellos son necesarios para que la misma se produzca. Porque solo hay visión en tanto y en cuanto la transparencia esté en acto —poco importa el sujeto que supuestamente ve como el objeto visto si no hay una transparencia entre ellos. Sin embargo, cuando no es así, y la transparencia está en potencia, hay oscuridad y en principio no habría visión. Pero entenderlo así sería un error ya que habría, como la misma transparencia, una visión en potencia, una *visibilidad potencial*. Esta pequeña distinción conceptual implica, sin embargo, una colosal diferencia ontológica. En la oscuridad, en la transparencia en potencia, existe el medio que permite la visión en acto pero existe como la visión ciega del cristal que ya no existe para otro sino para sí y por sí. Hay toda una *auto-afección del medio* que prescinde del objeto y del color pero también del órgano sensitivo: esto es la oscuridad, la afectación de la visibilidad sobre sí misma y no sobre un órgano determinado y/o a partir de un objeto dado.

Ahora bien, si retomamos las consideraciones agambenianas en torno a lo contemporáneo y a la particular práctica que intenta mirar "la oscuridad de la época" para entrar en un relación anacrónica y desfasada con ella, podremos sostener que la misma, como dijimos, busca entablar una relación con las *potencias* de la historia y no con sus hechos acaecidos. Los agujeros negros de la historia son, antes que ignotos cuentos de viajeros, pasajes en donde la potencias de otros tiempos que no alcanzan el presente, *tiempos sobrevivientes*, claman y exigen la atención. Ellos aseguran un medio respecto del presente, esto es, un anacronismo y también una potencia, la potencia de las transparencias sin luz. O también: en estas noches soleadas que no alcanzan el presente, a las que ahora la mirada se dirige, la historia se transforma en un *revival* ontológico que tensiona todo el presente, o más bien, que abre la puerta de acceso a él.

II. 5. En el acceso al presente por medio del pasado y sus tumbas se produce para Agamben una "zona de indecibilidad" entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el investigador y los documentos y archivos del pasado, entre el comentarista y el autor comentado que "situándose en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible tanto el presente del investigador como el pasado de su objeto". (*SR*: 33) Sobre esta zona, en una conferencia dictada en el año 2005 en Buenos Aires en la Universidad Nacional de La Plata, titulada *Che cos'è un dispositivo?* y luego publicada en forma de libro con el mismo título, declara rápidamente en base al comentario que estaba realizando sobre algunos textos de Michel Foucault en torno a la noción de dispositivo:

> Uno de los principios metodológicos que sigo constantemente en mis investigaciones es identificar en los textos y contextos en los que trabajo aquello que Feurebach definía como el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit*

> (literalmente, capacidad de desarrollo), el *locus* y el momento en el que son susceptibles de un desarrollo. Sin embargo, cuando interpretamos y desarrollamos en este sentido el texto de un autor, llega un momento en que comenzamos a percibir que no podemos continuar sin transgredir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el desarrollo del texto en cuestión ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir entre el autor y el intérprete. Aunque para el intérprete éste sea un momento particularmente feliz, él sabe que es hora de abandonar el texto que está analizando para proceder por su cuenta. (*CCD*: 17)

Dicho texto antecede por dos años al libro de Agamben dedicado específicamente al método, *Signatura rerum. Sul metodo* (2008). Si bien esta cita contiene los cuatro elementos centrales que el italiano señala como puntos de partida en la "Advertenza" de este libro, que veremos seguidamente, lo que pareciera señalar también aquí y no aparece tan explícitamente en *Signatura rerum* es la exigencia de alcanzar un punto de indecidibilidad entre el desarrollo de un texto y/o contexto y el investigador que los lee, punto que luego debe ser abandonado para no atacar "las reglas más elementales de la hermenéutica". Interesa particularmente este alcance ya que es ahí donde para nosotros se juega de lleno la metodología agambeniana, o mejor, el devenir modal y ontológico de su planteo metodológico.

Ahora bien, en la mencionada "Advertenza", nuestro autor señala como punto de partida cuatro cuestiones esenciales, verdaderos axiomas de pensamiento disfrazados bajo dos principios metodológicos que no aparecen "discutidos en el libro" (*SR*: 7), que se conectan entre sí para singularizar la perspectiva metodológica que le interesa desarrollar en su trabajo. En primer lugar, y en la senda de una axiomática benjaminiana, afirma que la doctrina solo puede ser expuesta legítimamente bajo la forma de la interpretación. Sin embargo, aclara inmediatamente, esto

no implica el despliegue de una hermenéutica tradicional ya que, como segunda cuestión, todo método depende de los objetos con los que trabaja por lo que no puede poseer una valencia universal como quisiera la hermenéutica más clásica. En tercer lugar, otro axioma avisa que se trata de interpretar la doctrina para extraer, como señalábamos con la cita anterior de la conferencia en Argentina, el "elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea esta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento" (*SR*: 8) y ese elemento es "su capacidad de ser desarrollada" (*SR*: 8). Por lo tanto, se trata de tomar y exponer esa capacidad de ser desarrollada de cada obra que constituye lo que el italiano designa como el "no-dicho" (*SR*: 8) que todo pensamiento debe alcanzar y desarrollar incesantemente. Esta cuestión particular y oscura constituye para él otro axioma que funciona como un cuarto punto de partida. Entonces, exposición hermenéutica, validez singular de todo método, desarrollo filosófico de la capacidad para ser desarrollado de todo texto y/contexto y retomar lo no-dicho en cada pensamiento para seguir en su senda. Este último axioma es quizás el de mayor relevancia en su pensamiento y fundamentalmente en su trabajo arqueológico. Porque trabajar en y con los textos de la tradición implica exponer sus centros no-dichos, precisamente a partir de los cuales o contra los cuales se han escrito esos mismos textos. Es que para Agamben solo así ellos se vuelven inteligibles, esto es, solo así dejan de ser letra muerta y se abren a una escritura que es tan suya como de quién los lee, esto es, a una escritura indecidible. Sin embargo, las preguntas arqueológicas a las que nos dirige el italiano pueden ser formuladas del siguiente modo: ¿en qué consiste esa "capacidad de ser desarrollado" que permite su exposición? ¿No es acaso ese centro no-dicho de todo texto, en última instancia, un *indecible* que obstinadamente se sustrae a toda lectura y la convierte en un merodeo que fracasa siempre en el acceso a un texto, a un documento, a un contexto determinado? Es en la negativa a estas preguntas donde para nosotros se singulariza la

metodología agambeniana y su devenir ontológico. Como se desprende de forma clara en *L'uso dei corpi* y la ontología modal que allí se expone, y la reescritura que opera ésta respecto de *La comunità che viene*, ese centro no-dicho es menos un indecible cuanto la absoluta decibilidad que constituye la relación originaria entre las cosas y las palabras, entre el mundo y el lenguaje. Por lo tanto, "la capacidad de ser desarrollada de toda obra", esto es, "el elemento genuinamente filosófico" de cualquier obra (de arte, de pensamiento e incluso política) que persigue la "arqueología filosófica" de Giorgio Agamben es la decibilidad de ella, su onto/logía. Y para el italiano, el operador teórico capaz de exponer a la misma se denomina "ejemplo", o bien "paradigma".

II. 6. Ejemplo, paradigma: esta noción aparece por primera vez en los textos agambenianos en 1990 con la publicación de *La comunità che viene*, donde la misma muestra no solo su posibilidad metodológica, como lo hará en *Signatura rerum*, sino fundamentalmente su espesor ontológico ya que designa "el lugar del ser lingüístico". (*CCV*: 13) Veamos esto: ese lugar que el ejemplo indica es la desactivación de la oposición entre universal y particular, oposición que tradicionalmente se pretende ineludible al lenguaje, ya que un ejemplo es una singularidad *entre* muchas otras pero que vale *por* todas ellas, esto es, una singularidad que en su devenir ejemplar constituye una comunidad. Por lo tanto, el ejemplo es tanto un *singular* como un *conjunto*, o más bien, es un singular (*un* árbol) que con su exposición (su ser-dicho) señala su pertenencia a un conjunto determinado (*el* árbol). Por eso lo que el ejemplo señala es la condición paradójica de todo "ser-lingüístico" —de toda "onto-logía". Es que se presenta tanto como un singular y a la vez como un conjunto.

> Dado que el ser lingüístico (el ser-dicho) es un conjunto (el árbol) que es, al mismo tiempo, una singularidad (*el* árbol, *un* árbol, *este* árbol), la mediación del sentido, […], no puede de ningún

> modo colmar el hiato en el cual solo el artículo alcanza a moverse con soltura. (*CCV*: 13)

En otras palabras, hay un hiato que no puede colmarse ni siquiera en la producción del significado mismo. El ejemplo, entonces, solo posee validez precisamente en su *exposición*, esto es, en su *ser-dicho*. Y esta validez es la misma que la de todo el lenguaje pues allí se afirma su condición paradojal, su ser una singularidad y a la vez un conjunto (singularidad y conjunto que solamente el artículo "el", en este caso, logra indiferenciar con soltura: "el" árbol es tanto "este" árbol como el conjunto "árbol"). Todo esto implica que el ejemplo no tiene una propiedad intrínseca positiva que lo determina, sino que el mismo señala el "ser del lenguaje" ya que solo vale en su ser-dicho, en su decibilidad.[58] Su consistencia depende enteramente de esto dado que ese ser-dicho es todo lo que constituye precisamente su condición de ser un enunciado sin otra referencia más que su propia enunciación. En consecuencia, lo que para Agamben aparece como una metodología específica, esto es, pensar mediante ejemplos, tiene a su vez un peso fundamentalmente ontológico. Será por esta razón, como veremos más detenidamente en las páginas que siguen, que el *modus* agambeniano en el que se exponen sus estudios históricos trae a colación un problema netamente ontológico y político porque versa sobre el decir mismo que ineludiblemente se implica en cualquier investigación filosófica —o de cualquier otra índole. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué es esa decibilidad que el ejemplo expone una y otra vez? ¿Y cuál es fundamentalmente su consistencia última cuando parece quedar no-dicha en todo pensamiento? La decibilidad que el ejemplo trae a colación es, para nuestro autor, "el Más Común [il Piú Comune]" (*CCV*: 14), ya que desactivando cualquier relación entre universal y particular —y sus causalidades

58. Esta noción adquirirá cada vez más fuerza en la filosofía agambeniana, hasta ser determinante en su concepción ésta, tal como lo expone en *Che cos'è la filosofía?* de 2016. Sin embargo, la misma ya está apuntalada en textos anteriores, como *La comunità che viene* de 1990.

deductivas y/o inductivas—, muestra en verdad la esencia de las cosas, esto es, su capacidad de ser dichas, aquello que es lo más común y propio que poseen pero también lo más extraño e impropio por cuanto así como cada una, todas pueden ser dichas. El término griego que expresa la noción de ejemplo, de acuerdo a la especial filología que emplea el italiano en sus disquisiciones, es *para-deigma*, "aquello que se muestra junto a" (*CCV*: 14) y señala en verdad una topología del lenguaje mismo. Porque el lugar más propio de todo ejemplo se encuentra *junto a sí*, a su lado, "en el espacio vacío en el cual se desarrolla su […] vida puramente lingüística". (*CCV*: 14) La vida puramente lingüística, o la decibilidad, es aquello que se desprende y coloca junto a las cosas mismas. Es su esencia pero también su modo de existencia, o mejor, *l*a esencia puesta fuera de las cosas en las modalidades de su existencia. Pues la decibilidad de las cosas se coloca junto a ellas, en el *ser-dichas*. Y ahí también se produce el ejemplo. Pero, ¿qué significa una vida lingüística que se desprende de las cosas para volverse ejemplar? ¿Qué es lo ejemplar, entonces? Nuevamente: una singularidad cualquiera.

> …cualquiera es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable según un concepto. Pero una singularidad más un espacio vacío no puede ser otra cosa más que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualquiera es, en este sentido, el evento de un afuera.* […] la experiencia, absolutamente no-cósica, de una pura exterioridad. […] la experiencia del límite mismo, el ser-*adentro* un *afuera*. (*CCV*: 55-56)

El espacio vacío que se coloca *junto a* la singularidad cualquiera y la constituye como el evento interno de un afuera, el acontecer mismo de un límite y su experiencia, es aquello que el ejemplo expone con su vida puramente lingüística. Es que el ejemplo es *pura exposición*, no tiene otra valencia más que su exhibición. ¿Y qué expone? Su

propia condición lingüística, esto es, su decibilidad. Ser-dicho es ser-*adentro* un afuera. "Ejemplar es aquello que no viene definido por ninguna propiedad, salvo por el ser-dicho". (*CCV*: 14) Y esa condición *sine qua non* del ejemplo es aquello que lo obliga a producirse solo *junto a* sí, en su límite, en el borde interno de su afuera, esto es, en el lenguaje, exterior e interior a la vez. Como bien afirma Cavalletti, esta praxis no concierne "a lo que se refiere o vuelve o se liga a sí, sino a aquello que, con una distancia decisiva, está *junto a sí mismo*, la exposición, tarea y potencia del pensamiento, solo tiene lugar en el ejemplo o en el paradigma".[59] Por lo tanto, está "distancia decisiva" que opera el ejemplo o el paradigma muestra cómo ejemplares son en verdad las singularidades "expropiadas de todas las identidades" (*CCV*: 14), esto es, singularidades que no tiene más propiedad de pertenencia que la pertenencia en cuanto tal. Entonces, si ninguna condición de pertenencia le es propia, lo propio de *cualquier* ejemplo es la pertenencia en cuanto tal. No "el ser-rojo, sino el ser-*dicho*-rojo; no el ser Jakob, sino el ser-*dicho*-Jakob define el ejemplo". (*CCV*: 14) Cuando la propiedad es dicha, lo que se opera es un desplazamiento de ella hacia su costado, junto a sí, en un espacio vacío que es lo más impropio de todo. Este espacio vacío no es otra cosa que el lenguaje mismo. No se trata de un concepto, sino de un ejemplo. Esta es la condición ontológica que regula una metodología filosófica que se quiere paradigmática, una metodología que *revitaliza los archivos cronológicos en sí inertes, es decir, los pone junto a sí al volverlos decibles*.

> Si se pregunta, finalmente —declara Agamben al final del primer capítulo de *Signatura rerum* dedicado a pensar el paradigma—, si la paradigmaticidad reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad, que está en cuestión en el paradigma, tiene un carácter ontológico, no se

59. A. Cavalletti, "El filósofo inoperoso", *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, 2010, pp. 51 a 71, p. 68.

> refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática. (*SR*: 34)

II. 7. Una ontología de tal espesor padece una dificultad ulterior. Es el problemático vínculo entre ejemplo y excepción. Si en *Homo sacer I*, ambos "son conceptos correlacionados que tienden, al límite, a confundirse" (*HS*: 27), en *Signatura rerum* el ejemplo se presenta en cambio como el inverso de la excepción ya que "mientras ésta se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión". (*SR*: 26) Ahora, ¿qué consecuencias se desprenden de esta diferencia tan problemática respecto de lo que acabamos de señalar sobre el peso ontológico del ejemplo? Pues bien, que el ser de las cosas, esto es, la decibilidad que se expone en el ejemplo, muestra de ese modo su plena inclusión en aquellas; mientras que en una *ontología de la excepción*, el ser de las mismas está incluido por medio de su exclusión. En otras palabras, mientras la ontología paradigmática *expone* y *exhibe* cada cosa en su ser-dicha, mostrando cómo cada una se produce junto a sí, en el espacio de su decibilidad; la ontología de la excepción *supone* y *asume* que el ser de las cosas se dice, incluyéndolo así por medio de una exclusión. Es por esta razón que Agamben escribe hacia el final de *Homo sacer I*, buscando explicitar en complejo vínculo entre ontología y política:

> El aislamiento de la esfera del ser puro, que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, es análogo, de hecho, al aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de su política. A aquello que constituye, de un lado, al hombre como animal pensante, le corresponde exactamente, del otro, aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se trata de aislar los múltiples significados del término "ser" (que según Aristóteles, "se dice de muchos modos") del ser puro (*on haplõs*); en el otro, la cuestión pasa por

> separar la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. (*HS*: 203)

Ahora bien, ese aislamiento del "ser puro", análogo al aislamiento de la vida desnuda propia de la biopolítica occidental, constituye el modo en que se instituye a la ontología como relación de excepción donde el ser se incluye en los modos de ser a través de su exclusión y aislamiento. De hecho, podríamos definir a la metafísica, en la senda agambeniana, como una relación de excepción entre el ser y sus modos, entre el ser y sus significados donde la onto/logía, esto es, el discurso del ser en tanto que ser, implica que entre "discurso" y "ser" existe una relación de inclusión excluyente. Recordemos la definición que otorga el mismo Agamben al comienzo de su investigación: "Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que incluye cualquier cosa únicamente a través de su exclusión". (*HS*: 22) El mejor modo de entender esta paradójica forma de la relación es, como en la cita anterior, bajo la figura del "aislamiento". Ahí el exterior y el interior entran en una zona de indiferencia y confusión radical ya que lo aislado está incluido únicamente bajo el precio de su propia exclusión. El ser, entonces, habita cada uno de sus múltiples significados pero dar con él solo es posible suspendiendo todos esos significados y entrando en la casa de lo indecible, del silencio. Hacia el final de *L'uso dei corpi*, en ese verdadero manifiesto ontológico-político como es el "Epilogo" titulado "Per una teoria della potenza destituente", se lee:

> En el curso de la investigación, sin embargo, la estructura de la excepción que había sido definida en relación a la vida desnuda se ha revelado como la constitutiva en todo ámbito como la estructura del *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. […] La estrategia es siempre la misma: algo es dividido, excluido y rechazado hacia el fondo y, a través de esta misma exclusión, puesto como *arché* y fundamento. Esto vale para

> la vida, que, en las palabras de Aristóteles, "se dice de muchos modos" —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectiva, la primera de las cuales es excluida para funcionar como fundamento a las otras—, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento. (*UDC*: 334)

Por lo tanto, siguiendo al italiano, podemos afirmar que la práctica "fundacionalista" en la ontología ha implicado desde siempre una puesta en práctica del estado de excepción, esto es, una *ontología soberana.* Y como tal, siempre ha querido guardar su secreto en el fondo oscuro de lo aislado que ha funcionado a la vez como su propio fundamento y su propio *arché*. Por todo esto, la "ontología de la excepción", como la hemos llamado, se contrapone a la "ontología paradigmática" en cuanto *presupone* al ser puro para decirlo de muchos modos sin que ninguna de ellos le pueda hacer justicia realmente, sin que ninguno pueda expresarlo en cuanto tal. Mientras que la segunda lo *expone* en sus modos, es decir, muestra la radical cualquieridad y multiplicidad de su pretendida pureza. Todo esto significa que, en última instancia, mientras la excepción retrotrae al ser al punto de su indecidibilidad; el ejemplo, en cambio, lo expone en la máxima decibilidad posible. En otras palabras, el ejemplo es la *deposición* de la excepción. Y esto implica que la herramienta analítica —el paradigma o ejemplo— a través de cuyo uso el pensamiento agambeniano se produce, no solo es una herramienta externa que posee una función instrumental sino también, y fundamentalmente, una herramienta que coincide punto por punto con su entendimiento ontológico y político, o mejor, que coincide con el *posicionamiento* ontológico y político de la comunidad que viene agambeniana. Si según Foucault, al hablar sobre la nueva historia y sus peripecias, "[l]a de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación…"[60], podríamos parafrasearlo y decir

60. M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 19.

que en Agamben la de paradigma es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación. Pero a condición de agregar que, al mismo tiempo de esta paradoja, ella es también una herramienta-objeto que implica un posicionamiento político-ontológico. Ella *expone* la singularidad cualquiera, *es* esa singularidad y por esto ahí mismo se entrevé una comunidad política

En esta línea, cuando en el año 2001 Agamben agrega una "Postilla" a *La comunità che viene*, que titula en español "*Tiqqun de la noche*", en clara referencia al grupo intelectual y político que lleva el mismo nombre, nos aclara que comunidad "que viene no significa futura". (*CCV*: 92) A pesar de que en algún punto esta aclaración resulta algo obvia, posee sin embargo una fuerte implicancia teórico-conceptual por cuanto está plenamente emparentada a la cuestión mesiánica que pulsa en su pensamiento y sobre todo al problema de la "salvación" y de su diferencia respecto de la escatología que del mismo se desprende. En sintonía con este mesianismo no-futuro, declara:

> El autor de esta apostilla se da cuenta perfectamente […] de ser un superviviente. […] Esta condición de superviviente —de escribiente sin destinatario o de poeta sin pueblo— no autoriza, sin embargo, ni al cinismo ni a la desesperación. Al contrario, el tiempo presente, como tiempo que viene después del último día, como tiempo en el cual nada puede acaecer porque el *novísimo* está aún en curso, le parece el más maduro, el solo y verdadero *pleroma* de los tiempos. Lo propio de un tal tiempo —de nuestro tiempo— es que, a un cierto punto, *todos* —todos los pueblos y todos los hombres de la tierra— se han encontrado en posición de *resto*. Esto implica, bien visto, una generalización sin precedentes de la condición mesiánica. (*CCV*: 91-92)

Por lo tanto, las tesis de esta comunidad apuntan a un presente donde es posible la redención solo en lo irredimible, la salvación en lo insalvable.

> La redención, el *tiqqun* que está en cuestión en el libro, no es una obra, sino una especie particular de vacación sabática. Ella es lo insalvable, que vuelve posible la salvación, lo irreparable, que deja advenir la redención. Por ello, en el libro, la pregunta decisiva no es "¿qué hacer?", sino "¿cómo hacer?", y el *ser* es menos importante que el *así*. (*CCV*: 92)

Sin embargo, estamos lejos aún de haber comprendido cabalmente este *así*, este *cómo*. Solo una vez que hayamos podido dar con este singular *modo* podremos comprender qué significa para el autor *acceder al presente* —y con ello toda su metodología de pensamiento y sus implicaciones históricas.

II. 8. El paradigma abre tanto una cuestión metodológica, lo dijimos, como una ontológico-política. Y ellas buscan exponer aquello que en *La comunità che viene* se designa como "singularidad cualquiera". También lo dijimos. Pero debemos aclarar ahora cómo es posible esta exposición. En los términos que aquí proponemos, solo una "ontología de la imagen" puede cumplir con esta meta. Sin embargo, para poder presentar la misma debemos entender cabalmente qué significa "ontología" para nuestro autor y cómo ella es hoy posible.

Este término capital para la historia de la filosofía es conocido, desde los griegos en adelante, como "filosofía primera". Con este sintagma se designa así, quiérase o no, la aspiración más filosófica de todas, esto es, el acceso al ser *qua* ser, al ser de las cosas y del mundo en tanto que ser. Sin embargo, como en la composición etimológica de la palabra "ontología" se percibe, este acceso no puede darse sino por medio del *lógos*, esto es, por medio de una lengua y de un discurso. Lo cual, a su vez, y en tanto que discurso sobre el ser, muestra cómo ella es también un discurso sobre el origen, el *arché*, es decir, sobre lo "primero" ya que el ser en cuestión se abre en la *emergencia* de las cosas, en el aparecimiento que constituye su *ser-dichas*.

Es claro que origen aquí no significa un dato cronológico pasado, sino un evento que no deja de realizarse cada vez en el lenguaje. En este sentido, en la perspectiva que acá nos interesa, toda *ontología* implica una *arqueología* —y viceversa, toda *arqueología* es ya siempre *ontología*. Esta es la asunción fundamental que rige el acercamiento agambeniano a ella. En *L'uso dei corpi*, buscando una respuesta a la posibilidad "hoy" de una "filosofía primera", es decir, de un acceso "para nosotros" al origen, declara el italiano:

> La filosofía primera no es, efectivamente, un conjunto de formulaciones conceptuales que, a pesar de su complejidad y refinamiento, no salen de los límites de una doctrina: ella abre y define cada vez el espacio del hacer y del saber humano, de aquello que el hombre puede hacer y de aquello que puede conocer y decir. La ontología acarrea el destino histórico de Occidente no porque al ser competa un inexplicable y metahistórico poder mágico, sino, al contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación. A cada mutación de la ontología, corresponde por lo tanto una mutación no ya del "destino", sino del plexo de posibilidades que la articulación entre lenguaje y mundo ha abierto como "historia" a los vivientes de la especie *Homo sapiens*.
>
> La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, efectivamente, un evento que se haya realizado de una vez para todas en el pasado: ella es, en cambio, un evento que no cesa de advenir, un proceso todavía en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir humano y de restar (o devenir) inhumano. La filosofía primera es la memoria y la repetición de este evento: ella custodia, en este sentido, el *a priori* histórico del *Homo sapiens* y es a este *a priori* histórico que la indagación arqueológica busca cada vez volver a exponer. (*UDC*: 152)

Son demasiadas las consecuencias que de esta declaración se desprenden. Por el momento, solo nos interesan cinco: 1) la ontología, o filosofía primera, es la articulación originaria entre lenguaje y mundo; 2) ella, por lo tanto, abre el lugar propio de la "historia", esto es, de todo lo que el hombre puede hacer, conocer y decir; 3) todo cambio que se produzca en ella, entonces, implica una mutación histórica —mutación no solo conceptual o "filosófica", sino fundamentalmente de la articulación misma en la relación originaria entre las palabras y las cosas; 4) lo cual implica que ella es el lugar exacto de la "antropogénesis", esto es, del devenir humano del hombre, que en tanto proceso inacabado y en continua producción supone también un ineludible devenir inhumano; 5) lo cual avisa, en última instancia, que el "origen" no cesa de "repetirse" y de constituirse como el "*a priori* histórico" que solo una arqueología puede alcanzar.

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de este "*a priori* histórico" que, en tanto tensión entre origen e historia, la arqueología busca alcanzar? Esta cuestión no solo abre un problema de exégesis conceptual respecto de una descripción histórica. Señala, antes que nada, la posibilidad misma de la historia como también su imposibilidad —y por esto la posibilidad/imposibilidad de su "comienzo" y/o "fin". Y es éste el problema fundamental en donde el pensamiento agambeniano busca desesperadamente calibrarse. Seamos más claros: en *L'uso dei corpi*, la segunda parte, titulada "Archeollogia dell'ontologia", se abre con cuatro páginas que de alguna manera sintetizan el gran estudio de la saga *Homo sacer* sobre la política y la metafísica en Occidente, pero también la paradoja más íntima de un pensamiento que une y análoga política y ontología desde una perspectiva arqueológica —esto es, la paradoja producida en una cartografía que permite definir y diagnosticar la "época" y a la vez abrir en ese "diagnóstico" su crítica y la posibilidad de su desactivación.

El término "*a priori* histórico", como se sabe y Agamben lo recuerda en esas páginas, es empleado por Foucault en

el prefacio de *Las palabras y las cosas* de 1966, para "*definir aquello que, en una determinada época histórica, condiciona la posibilidad de formación y desarrollo de los saberes y de los conocimientos"*. (*UDC*: 152) Es una expresión paradojal ya que junta un elemento trascendental (el *a priori*) y uno factual (la historia). Sin embargo, lo que la hace efectiva no son los elementos considerados por separados, sino la tensión particular que cada uno de ellos inscribe en el otro. Por esta razón, el empleo de esta figura para una investigación histórica no busca alcanzar ni un "trascendental" puro ni un "empirismo" bruto, sino más bien una "*heterogeneidad* [disomogeneità] *constitutiva: aquella entre el conjunto de hechos y documentos sobre los cuales se trabaja y un estrato que podemos definir como arqueológico, que, sin trascendentalizarlos, permanece irreducible a ellos y permite comprenderlos"*. (*UDC*: 152) Este estrato "arqueológico" es, precisamente, el *a priori* histórico. Es decir, aquello que sin encontrarse por fuera del archivo, difiere respecto de éste y permite su comprensión. Pero, ¿qué es aquello que permanece *junto a* los hechos y documentos históricos y los vuelve inteligibles sin reducirse a ser idéntico a ellos? Lo hemos dicho ya: el paradigma, esto es, "un objeto particular [que bien puede ser un concepto, una práctica, un documento o una simple fecha histórica] que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del cual es parte y que, al mismo tiempo, constituye". (*SR*: 19) Y lo que se alcanza con el paradigma, por lo tanto, no es una determinada caracterización de una época dada, sino su *historización*, el momento en que la misma se convierte en época y se define como "histórica". Podemos afirmar, entonces, que el *a priori* histórico es aquel paradigma que vuelve inteligible una época o un contexto en el punto de su historicidad, esto es, del origen cuyo acontecer no cesa de producirse.[61] Por lo tanto, "*el investigador debe trabajar*

61. A pesar de que en Agamben la palabra "origen" (*arché*) se emplee con frecuencia, el mismo no refiere al significado tradicional de un hecho arcaico acontecido de una vez por todas en un pasado cronológico, como tampoco a un arquetipo a-histórico capaz de traspasar invariantemente todas las épocas. Esta noción refiere al punto de emergencia en que

con un fenómeno originario (un Urphänomen *en el sentido goethiano) y, a la vez, con la tradición que, mientras parece transmitirnos el pasado, incesantemente recubre su punto de emergencia* [sorgività] *y lo vuelve inaccesible"*. (*UDC*: 152) Es en esta dialéctica irresuelta entre origen y tradición donde se encuentran los "a priori *históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas"*. (*UDC*: 152)

Sin embargo, para Agamben es factible construir una "jerarquía" entre esos *a priori* históricos, teniendo en cuenta los que resaltan en el tiempo de manera general. En este sentido, "*la ontología o filosofía primera ha constituido por siglos el* a priori *histórico fundamental del pensamiento occidental*". (*UDC*: 152) Podríamos decir que la ontología pareciera ser, en Occidente, el *a priori* histórico de todos los *a priori* históricos. En otras palabras, la articulación entre mundo y lenguaje, la *onto*-logía, es antes que nada la posibilidad de emergencia de algo así como la "historia". Sin esta articulación, no hay historia posible porque simplemente no habría "hechos" que pudieran ser "nombrados". Y es a esta conclusión, es decir, a la ausencia de historia o bien a su fin —a la imposibilidad de constituir "nombres" y "hechos"— la que en estas cuatro páginas que estamos comentando se revela como el diagnóstico general de la actualidad. Es que una arqueología que busca repensar el acceso "hoy" a una ontología, sostiene nuestro autor, debe partir constatando que desde un cierto momento —en el cual "el nombre de Kant puede servir como señal" (*UDC*: 153)— la ontología o filosofía primera se ha convertido en un imposible, con lo que el *a priori* histórico que define el presente es la imposibilidad de una filosofía primera:

---

un conjunto —época, período, circunstancia, momento histórico— se hacen posibles. Recordemos que para Foucault, en su *Arqueología del saber*, para alcanzar el sócalo de los enunciados había que borrar las unidades sintéticas clásicas ("obra", "libro", "influencias", etc.), o más bien emplearlas sin asumir esa vocación sintética y reteniendo las dispersiones que las exceden continuamente, para hacer surgir a los mismos en "esa irreductible —y muy a menudo minúscula— emergencia". M. Foucault, *La arqueología del saber…*, op. cit., p. 42. En este sentido, el *arché* que pretende alcanzar Agamben es similar a la emergencia interrogada por Foucault.

> El verdadero giro copernicano del criticismo kantiano no refiere tanto a la posición del sujeto, cuanto a la imposibilidad de una filosofía primera, que Kant llama *metafísica*. […] Ciertamente Kant, en el mismo momento en el cual sancionaba la imposibilidad de la metafísica, ha buscado asegurar su supervivencia atrincherándola en la muralla del trascendental. Pero el trascendental […] implica necesariamente una relocalización del evento antropogenético (la articulación entre lenguaje y mundo) en el conocimiento, de un ser que no es más animal pero que todavía no es humano al sujeto cognoscente. La ontología se transforma así en gnoseología, la filosofía primera deviene filosofía del conocimiento. (*UDC*: 153)

Hubo que esperar, siempre según nuestro autor, a Nietzsche, a Heidegger, a Benjamin y a Foucault —"los filósofos no profesionales" (*UDC*: 153)—, y a un lingüista como Émile Benveniste —otro filósofo no profesional— para encontrar una salida al trascendental. Es que para minar su muralla, que casi por dos largos siglos produjo filosofías pura y exclusivamente dedicadas al problema del conocimiento y su sujeto, hubo que arrancar el *a priori* histórico encapsulado en el conocimiento y arrastrarlo "al puro hecho del lenguaje, al puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico". (*UDC*: 154) Con ello, la lengua devino el nuevo *a priori* histórico de Occidente. Ahora bien, para Agamben este cambio ha llegado "hoy" a su cumplimiento. Y, el lenguaje, que en el siglo XX funcionó como la marca histórica del mismo, la marca por la cual quizás se haya dado tan vertiginosamente, parece haberse eclipsado en una cháchara que no dice nada —o bien, que dice todo.

> El lenguaje se da hoy —nos avisa nuestro autor repensando la música y su ausencia— como cháchara que no alcanza jamás el propio límite y parece haber perdido toda conciencia de su íntimo nexo con aquello que no se puede decir, esto es,

> con el tiempo en el cual el hombre no era todavía parlante. (*CCF*: 145)

Y a un lenguaje sin límites, que olvida el evento antropogenético —el devenir humano del hombre donde, y es fundamental retener esta contracara, también se produce su devenir inhumano—, le corresponde "un tiempo que no está —o, al menos, no pretende estarlo— determinado por ningún *a priori* histórico, es decir, un tiempo post-histórico". (*UDC*: 154) Sobre la estela de esta pérdida, de este girar en el vacío del lenguaje, se gesta "hoy" la pérdida de toda ontología —o bien, de su funcionamiento histórico. Nuestro autor se interrogará si es posible, en esta caída sin principio ni final, de un tiempo sin ontología (*sin vías de acceso al ser*), una nueva ontología. Y la encontrará en el modo y en lo decible: es decir, en aquello que su método busca desesperadamente desplegar —en la *paradigmatología* de una singularidad cualquiera.

II. 9. Hemos mencionado algunas páginas atrás la topología específica del paradigma, su condición extática, esto es, su aparecer siempre "junto a" las cosas —como el lenguaje, como la decibilidad de las cosas que no se identifica a ellas pero les es inmanente "en el espacio vacío en cual se desarrolla su […] vida puramente lingüística". (*CCV*: 14) Bien, en esta topología del estar "junto a", el paradigma no solo se revela como el punto exacto que muestra cómo se produce la "vida puramente lingüística" —es decir, *la vida del lenguaje*— de las cosas, sino también —y esto es lo que más nos importa— su condición "imaginaria". Cuando Agamben escribe en "Lucrezio, appunti per una dramaturgia", un texto producido en ocasión de una obra escénica de Virgilio Sieni basada en el *De rerum natura* de Lucrecio y estrenada el 22 de noviembre de 2008 en el Teatro Fabbricone de Prato, cuando ahí escribe "el cuerpo sutil del danzante está hecho de imágenes y, por ello, fuera de sí" (*L*: 14), se nos aclara de repente que *la condición ex-tática del paradigma está dada principalmente por*

su parentesco determinante con la imagen. Es que las imágenes, en el lenguaje de Lucrecio "simulacros", son "cuerpos tenuísimos y tensísimos" (*L*: 7) que poseen un carácter temporal, eventual y por esto se presentan como "aquello que le ocurre accidental e inesperadamente a un cuerpo, y que también puede imprevistamente ser separado". (*L*: 8) Quizás sea esto que se separa, la propiedad más íntima de la imagen, puesto que ello no será más que un "desprendimiento". En consecuencia, la paradigmatología agambeniana se presenta, entonces, como una tenue danza *que se deja caer*[62] antes que como una ciencia estricta:

> Tenue: no débil, sino sutil y tenso (de *tendo*), exactamente como el simulacro, "membrana" sutil que incesantemente tiende a desprenderse, casi eliminándose de la propia superficie de los cuerpos (en la obra cinematográfica *Salome* de Carmelo Bene, Herodes lentamente separa los "simulacros", en la forma de un film transparente, del cuerpo de la niña). (*L*: 8)

Lo decible que el paradigma alcanza, entonces, está contenido en la imagen —en su condición medial y bipolar. Si, como queda claro en *Che cos'è la filosofia?* (2016), en donde el italiano vuelve a retomar el problema de la ontología, lo decible no es ni más ni menos que el sentido último de la misma "idea" platónica, "un tercer género del ser" que se mueve entre lo sensible y lo inteligible (de allí su bipolaridad); pues bien, si así es, entonces *las ideas son entonces imágenes*.[63] Esto significa que ellas son desprendimientos de los cuerpos, "simulacros", pequeñas láminas de film transparente que son separadas de los cuerpos para afectar otros cuerpos.

62. Como afirma un coreógrafo y bailarín: "Bailar es, en definitiva, / dejarse caer, es la combinación / de estas dos ideas ('dejarse' y 'caer') /. En medio de la caída está la danza". L. Condró y P. Messiez, *Asymmetrical-Motion. Notas sobre pedagogía y movimiento*, Madrid, Continta me tienes, 2016, p. 32.

63. "El tercer género —afirma el autor en este sentido—, madre, receptáculo y porta-impronta es, por lo tanto, una 'especie invisible'

Sin embargo, estas láminas tienen una función pragmática y hermenéutica muy precisa: la de hacer inteligible aquello que se presenta mudo. El nombre que Agamben elige para ellas —aunque jamás explicite su relación— es, como hemos visto al principio a propósito del problema de la "secularización", el de *signatura*. Ella no refiere al signo, tampoco es reducible a ninguno de sus elementos, esto es, ni al significante ni al significado. En *Signatura rerum*, a partir del libro IX del tratado *De natura rerum* de Paracelso que se titula precisamente *De signatura rerum naturalim*, se nos aclara su función a partir de ejemplos como la firma de Feliciano a sus cuadros, o las marcas impresas en las monedas, entre otros, donde éstas no alteran la materialidad de los objetos pero los inscriben en una serie de relaciones que modifican por completo su significado y también su capacidad significante. Pues bien, esas marcas son las signaturas.

> En todos estos casos —escribe Agamben—, la signatura no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; ella es, mejor, aquello que, insistiendo en esta relación, pero sin coincidir con ella, la cambia y disloca en un ámbito diferente, insertándola así en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas. (*SR*: 43)

Y luego, ahora a partir del *De signatura rerum* de Jakob Böhme, afirma: "ella es, antes, el operador decisivo de cada conocimiento, aquello que vuelve inteligible el mundo que, en sí, es mudo y sin razón". (*SR*: 43) En otras palabras, ella es aquello que le otorga a los signos su intención significante. Sin las signaturas, los signos no significarían nada y así dejarían de ser, justamente, signos. Las cosas y el mundo serían sin significar, o más bien, serían *insignifi-*

(ἀνόρατον εἶδος, la expresión es, en griego, de cualquier modo contradictoria) y 'por naturaleza más allá de las formas o ideas (ἐκτός εἰδών, 51 a)'; y, sin embargo, 'participa de modo aporético y dificilísimo de aferrar' de lo inteligible". (*CCF*: 100).

cantes. Sin embargo, no es en su semántica donde la imagen-signatura debe ser pensada. Ella no implica, como la metáfora, un transporte semántico entre los significantes y los significados —esto es, un tráfico de distintos significados por medio de los mismos significantes, o viceversa—, sino una *constitución* del conjunto del cual es parte. En una imagen-paradigma-signatura es imposible separar la singularidad del conjunto al que pertenece así como, para emplear un ejemplo dado en *La comunità che viene* y ya mencionado, en la caligrafía es imposible separar el trazo realizado por la mano del alfabeto lingüístico que emplea. En ella, en la imagen-paradigma-signatura, todo se vuelve una cuestión *pragmática*.

En esta misma línea, sobre las figuras del tratado árabe *Picatrix* y la fascinación de Warburg por ellas, nos dirá Agamben en torno a los complejos vínculos de la magia, la astrología y la teoría de las signaturas:

> Su función se aclara solo si se las sitúa en el contexto técnico de la confección de los talismanes que *Picatrix* llama *ymagines*. Cualquiera sea la materia de la cual están hechas, las *ymagines* no son signos ni reproducciones de algo previo: ellas son *operaciones*, a través de las cuales las fuerzas de los cuerpos celestes se juntan y concentran en un punto para influenciar los cuerpos terrestres […] (*SR*: 57)

Las imágenes son, por lo tanto, operaciones: esto implica, de modo radical, que en ellas el gesto de leer y el gesto de escribir se vuelven uno e indistinto —como todos los escritos de Agamben muestran, ellos en verdad son siempre lecturas-escrituras. Así como para el "adivinador", en las imágenes no se trata de signos (¿a qué se referirían?) sino de signaturas, esto es, de relaciones pragmáticas —de influencia— entre las constelaciones astrales y el nacimiento, también para el "investigador" se trata de establecer, en su escritura, relaciones pragmáticas entre lo que él lee y lo que da a leer. Esto es, establecer *ymagines*. Es en esta

clave que Agamben se permite comprender *Der Bilderatlas Mnemosyne*, al que Aby Warburg dedicó los años finales de su vida (1924-1929). Este atlas, esta cartografía compuesta por más de setenta paneles, los cuales contienen por separado imágenes de diversa procedencia y unidas entre sí por su "paradigmaticidad", si se nos permite la declinación, esto es, por su ser ejemplar de cada imagen respecto del conjunto o panel en el que se halla, que aparece obsesivamente en el pensamiento de Agamben, al menos desde la publicación del artículo dedicado específicamente a Warburg en 1975, Aby Warburg e la scienza senza nome, pues bien, este mapa hecho de imágenes es quizás, desde nuestra lectura, un gran paradigma para toda la producción agambeniana, para su trabajo histórico, para su metodología y, fundamentalmente, para el devenir ésta una ontología de la imagen. Esto es, para su constante establecimiento de relaciones "pragmáticas" entre diversos mundos. Es que su pensamiento está hecho de imágenes, y en ello se entiende su método —o mejor, su filosofía.

> *Mnemosyne* [diosa griega de la Memoria] es el atlas de las signaturas que el artista —o el estudioso— deben aprender a conocer y a manejar si quiere comprender y efectuar la riesgosa operación que está en cuestión en la tradición de la memoria histórica de Occidente. Por ello, Warburg, con una terminología paracientífica que en realidad es más vecina a la magia que a la ciencia, puede referirse a las *Pathosformeln* [literalmente, fórmulas del pathos] como a "dinamogramas inconexos" (*abgeschnürte Dynamogramme*) que reconquistan cada vez su eficacia en el encuentro con el artista (o con el estudioso). […] las *Pathosformeln*, los "enagramas" y los *Bilder* [imágenes] que él busca aferrar no son ni signos ni símbolos, sino signaturas; y la 'ciencia sin nombre' que nunca logró fundar es algo así como una superación y una *Aufhebung* [eliminación y conservación] de la magia a través de su propio instrumental —en este sentido, una arqueología de las signaturas. (*SR*: 58-59)

II. 10. Los documentos del pasado son mudos, hay que hacerlos hablar. Ésta es la máxima que rige un pensamiento histórico hecho de imágenes. La máxima que abre la historicidad del trabajo arqueológico, de una arqueología hecha de imágenes. Porque ellas, las imágenes, las signaturas, son las que los hacen hablar. En una referencia que obsesivamente ha acompañado todos sus escritos, Agamben recuerda la radical distinción entre lo semiótico y lo semántico —o, entre lengua y palabra— establecida por el lingüista Émile Benveniste, los cuales se hallan divididos según éste por un hiato imposible de traspasar, donde el primero solo puede ser reconocido mientras el segundo solo comprendido. En ese marco, Agamben declara: "Los signos no hablan si las signaturas no los hacen hablar". (*SR*: 62) De esta forma, se sitúa las signaturas allí donde treinta años antes, en 1978, había situado la *infancia*. Porque precisamente en *Infanzia e storia* se había dado ya un acercamiento a este umbral decisivo en el que se colocan las imágenes-signaturas, umbral de algo así como una "*historia trascendental*". (*IS*: 48) Esa es la infancia del hombre, el lugar de la antropogénesis, el espacio de la diferencia entre lengua y palabra, entre semiótico y semántico. Y esa es la posibilidad de la historia. Esto es: "solo porque hay una infancia del hombre, solo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre semiótico y semántico, solo por esto hay historia, solo por esto el hombre es un ser histórico. (*IS*: 51)

Es que el "origen", con todas las precauciones que hemos señalado para esta palabra, de algo así como la "historia" es un hecho puramente lingüístico: la diferencia entre lengua y discurso es, entonces, el lugar donde se coloca la imagen-signatura, el lugar donde lo semiótico deviene semántico y abre la historicidad. En este sentido, la arqueología que alcanza ese origen es, como dijimos, una ontología —esto es, la articulación histórica entre mundo y lenguaje.

Sin embargo, hay todavía, antes de *Infanzia e storia*, una asunción aún más radical de porqué la imagen es el momento en que surge la historia, o bien, el momento en que mundo y lenguaje se articulan, o bien, el momento de la (jamás resuelta) antropogénesis. Ella está contenida a nuestros ojos en la perla agambeniana: *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977).

Escrito sobre el trasfondo de un trabajo de dos años, entre 1974 y 1975, en el Warburg Insitute de Londres y dedicado a la memoria de su "maestro", Martin Heidegger, este libro es una verdadera *teoría imaginal del lenguaje*. Warburg y Heidegger no son dos nombres inocentes aquí: son el vínculo más profundo que establece Agamben en su pensamiento, el vínculo entre *imagen* y *lenguaje*. El subtítulo mismo, *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, ya nos avisa este tráfico: del fantasma (o imagen) a la palabra (o lenguaje). Si bien iremos recayendo, al modo de una danza sin fin, sobre este texto, en este momento nos interesa singularmente el capítulo final de la tercera parte, titulada "La parola e il fantasma. La teoria del fantasma nella poesía d'amor del '200". Es que este capítulo, que concluye con un pormenorizado estudio sobre la fantasmología medieval en el *Stilnovismo* de Guido Calvacanti y su influencia en Dante, cierra con una verdadera teoría de la imagen y su función central para la *emergencia* del lenguaje. Así, a partir de un pasaje del *Purgatorio* de Dante[64], se repiensa entera una "teoría del lenguaje poético" (*S*: 147) que se calibra en una "teoría del 'espíritu fantástico'" (*S*: 147), contribución específica de los poetas stilnovistas a Occidente.

No obstante, para Agamben, el *Stilnovismo* recupera una tradición que se remonta a Aristóteles, e incluso a Platón, que concibe al lenguaje como signo, esto es, como "sonido significante", en palabras del estagirita. Esta será la definición aristotélica para la voz. Por lo que ella no

64. El pasaje citado es el siguiente: "E io a lui: 'I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando'". Corresponde a la terzina del *Purgatorio*.

solo es un sonido, sino *un sonido con intención significante*. Y esta "intención" no viene de otro lugar más que de la asociación que el golpe sonoro producto del aire establece con "alguna representación" (que, en una traducción más fiel, en verdad sería "algún *fantasma*"):

> …no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado. (*Tratado acerca del alma*, 420 b, 29 - 421 a)

En este pasaje Aristóteles sitúa el lugar de la imagen o fantasma como una asociación que acompaña al sonido del golpe de aire que es la voz, de la *respiración*, para convertirla en significante, en *inspiración* —esto es, en algo que significa algo. Sin embargo, esta imagen en sí misma no está cargada de un significado determinado ni tampoco es ella un significante. Antes bien, ella es el "espíritu" que le otorga a un determinado signo su intención significante. Por esta razón, en el medioevo, *intentio* era el nombre de la imagen. Esta pequeña diferencia, entre signo y signatura, o bien, entre signo e imagen, es radical: la imagen no es un signo, sino aquello que, para usar la descripción agambeniana de la signatura, "lo hace hablar". Por lo tanto, la voz no es algo natural que acaece como un mero sonido. Ella es, en cambio, el momento en que un sonido se une a una imagen, a un fantasma y abre el mundo semántico de los significantes y los significados.

Entonces, ¿qué son las imágenes? Agamben emplea la definición aristotélica traducida por Boecio: "*passio animae*", "pasiones del alma". Y ellas, como queda claro en el tratado sobre la interpretación, son el momento por el cual lo sensible deviene inteligible —o también, el momento de su más radical indiferencia. Con lo cual, la imagen-signatura es aquello que dentro del signo, lo marca y

excede. ¿Y qué es eso? Ni más ni menos que aquello que la semiología moderna, según nuestro autor, ha dejado impensado: la barra que divide y articula significante y significado, la barra que una y otra vez sucede dentro del signo y que éste jamás puede alcanzar. La imagen, por lo tanto, es lo que hace de todo sonido una voz, o bien lo que en todo sonido le inscribe una intención significante, o mejor, lo que adosa "significante sensible y significado racional". (*S*: 147)[65] Ella es una barra que, en el mundo y en las cosas, abre su *condición lingüística* y les permite ser-dichos —si el mundo y las cosas no estuvieran "barrados" no serían decibles; y por ello mismo esa barra antes que una imposibilidad es la entrada de la posibilidad y la contingencia. Y esa barra "imaginaria" es, como veremos más adelante, lo máximamente *decible*. Por lo tanto, "hay" lenguaje porque no solo hay sonidos, sino porque, en primer lugar, hay imágenes que se asocian o copulan con ellos y los vuelven decibles.[66] Sin imágenes, en consecuencia, no habría lenguaje y, así, tampoco ontología. A un mundo que ha devenido una cháchara sin límites, a un mundo que ha desecado su *a priori* lingüístico, a un mundo cuyo lenguaje no deja de girar en el vacío, a ese mundo le faltan, precisamente, *imágenes: los límites del lenguaje*. Y por esto en ellas crece la apuesta política, ontológica y metodológica de Agamben.

65. *Íbid*, p. 151.

66. Cuando hacia el final de *Che cos'è la filosofía?*, en un texto dedicado a la música y su relación con las Musas, Agamben diagnostica nuestro tiempo como aquel incapaz de pensar, asume la definición arendtiana del pensamiento como aquello que tiene la "capacidad de interrumpir el flujo insensato de las frases y de los sonidos", y concibe así que "detener este flujo para restituirlo a su lugar musaico es hoy la tarea filosófica por excelencia" (*CCF*: 146), nos queda claro que la tarea filosófica es, entonces, devolverle al lenguaje su *intención* significante —que no es lo mismo que volverlo significativo—, esto es, devolverle su capacidad *imaginaria*.

III. LA POTENCIA Y DE-SUBJETIVACIÓN DE UN GESTO, UNO SOLO

> El hombre como ser objetivo sensible es por lo tanto un ser pasivo, y, porque siente su padecer, es un ser apasionado. El apasionamiento, la pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su propio objeto.
>
> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*.

III. 1. A lo largo de toda la saga *Homo sacer*, Agamben se inscribe —con algunas reservas— en las filas abiertas por Michel Foucault. No solo, como es sabido y de por sí evidente, en las filas en torno al problema de la biopolítica y sus adyacencias. También, y no sin relaciones claves con ellas, en las filas de una ontología histórica y de una metodología que hace de lo singular su objeto más preciado. Claro que todo esto es llevado a cabo por Agamben a su modo, esto es, por medio de una analogía perpetua con otros autores, problemáticas y/o tradiciones y por una lectura singular que en esas filas siempre ha buscado retomar lo capacidad de ser desarrollado de un texto, de un problema, de Foucault mismo. Esta pretensión agambeniana ha generado, en la feligresía del francés, hartas críticas y profundos rechazos.[67] Entre las más interesantes de ellas se encuen-

67. Entre los estudios más finos sobre la relación Foucault/Agamben, un texto de Tom Frost acusa la "mala interpretación" por parte del italiano del trabajo del francés, interpretación errada por cuanto en ella se suma la "expulsion thesis" que realizaría, según el especialista, una lectura muy diferente del problema de la biopolítica en relación a la ley en Foucault. Sin embargo, esta mala lectura habría sido necesaria para Agamben ya que con ella pudo repensar la cuestión de la ley y la soberanía en la dirección de una *ontología política*, esto es, en un estudio de esas cuestiones con un carácter no solo historiográfico —carácter que, según indica Frost, poseen las tesis de Foucault— sino también en su relación *existencial* con la vida misma. Cf. T. Frost, "Agamben's

tran las de Sandro Chignola. Coterráneo de Agamben, en una conferencia dictada en Porto Alegre (Brasil), retoma la problemática noción de "dispositivo" en Foucault, Deleuze y Agamben.[68] En pocas palabras, su estrategia consiste en acoplar las tesis de los dos primeros contra las del tercero. Para esto, rastrea la importancia que posee el término en el pensamiento foucaulteano, y lo hace de un modo bastante diferente al expuesto por el autor de *Homo sacer* en la conferencia que dictara en el 2005 en la Universidad Nacional de La Plata y luego publicara con el título *Che cos'è un dispositivo?* Así, retomando una sugerencia de Judith Revel, Chignola plantea como alternativa a la lectura agambeniana que el término dispositivo estaría en correspondencia y quizás funcionando como sustituto de aquel presente en *Las palabras y las cosas*, esto es, de la noción de "episteme". Con esta noción, Foucault, como se sabe, refería a las "condiciones de posibilidad" en la que los conocimientos y análisis se tornan visibles, es decir, al "campo epistemológico" que agota lo decible y lo enunciable de una época.[69] Sin embargo, esta noción, señala Chignola, era insuficiente para dar cuenta de los "juegos de poder" —ejercidos sobre y entre sujetos *libres*, a diferencia de los estados de dominio— que imponían esos conocimientos y de los cuales se alimentaban los mismos. Así, el término "dispositivo" señalaría no solo el orden epistémico-discursivo que indica el saber de una época, sino también *la relación de fuerzas* que posibilita, sostiene y se alimenta de ese saber. Tenemos acá el paso del

Sovereign Legalization of Foucault", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 30, N° 3, pp. 545-577, 2010. Disponible en: http://ojls.oxfordjournals.org/

68. Cabe aclarar que retoma esta cuestión a partir de las lecturas específicas que Deleuze y Agamben han realizado sobre la noción de dispositivo en Foucault. Cf. S. Chignola, "Sobre el dispositivo" Conferencia dictada el 25 de septiembre de 2014 en UNISINOS, Porto Alegre, Brasil. Existe una versión en portugués: "Sobre o dispositivo. Foucault, Deleuze, Agamben", *Cuadernos IHU Ideias*, Instituto Humanitas Unisinos, año 12, N° 214, vol. 12, 2014. Disponible en: https://www.academia.edu/8544924/Sobre_o_dispositivo._Foucault_Agamben_Deleuze

69. Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Foucault del saber, o de la arqueología, al del poder, o de la genealogía, y de ahí la importancia fundamental del término "dispositivo".

Ahora bien, este poder es, como se ha repetido hasta el hartazgo, una relación, una red de elementos heterogéneos que produce *efectos* que el mismo poder no logra controlar acabadamente. Las líneas que se tejen en ese mapa, recuerda Chignola en referencia a la lectura de Deleuze sobre el dispositivo[70], abren y dan cuenta de un efecto que incluso puede asimilarse al mismo dispositivo, esto es, *el sujeto*.

De este modo, esta tríada de saber-poder-sujeto que en definitiva constituye lo que Foucault refiere con el término dispositivo, se hace visible —y esto es lo que fundamentalmente interesa a Chignola y que parecería perderse, según él, en el pensamiento agambeniano— solo en la *resistencia*, en la línea de fuga que se opone o sustrae al poder y hacia la cual éste debe obstinadamente dirigirse y desplegarse. Por lo tanto, en todo dispositivo no solo verificamos relaciones de poder sino también y en la misma medida relaciones de libertad, lo cual sitúa a la filosofía de Foucault, según Chignola, en la "posición" de una invención subjetiva que siempre excede los efectos del poder.[71] A su vez, esa posición señala también la dirección que el poder debe retomar una y otra vez, *la línea de fuga* —término acuñado por Deleuze en sus lecturas de Foucault— que debe perseguir en todas sus variaciones históricas. Podemos sostener que en esta lectura, el sujeto para Foucault sería un efecto del dispositivo en el que se encuentra inserto, pero un efecto que excede al mismo dispositivo constituyendo nuevos campos de resistencia y de subjetivación que redefinirán la entera gramática del poder. Así, en una asunción lógica del futuro anterior, lo que Chignola realiza con su lectura foucaulteana es una ontologización de la resistencia y de la subjetividad política no

70. Cf. G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en: AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, trad. A. L. Bixio, Madrid, Gedisa, 1990.

71. Posición que se haría por lo demás evidente en *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, op. ci., y en el curso *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

ya como una antesala natural que los dispositivos de poder intentan doblegar, sino como un *efecto excesivo*, esto es, como un borde que se pliega sobre sí mismo y se fuga constantemente respecto del orden imperante. Una verdadera ontología de la fuga constituyente[72], que señala una subjetividad inventiva que se opondría totalmente a la (de)subjetivación agambeniana ya que esta implicaría un "sometimiento" y una "pasivización"[73] del sujeto.

III. 2. En la conferencia criticada por Chignola, Agamben postula que la impronta del término "dispositivo" habría de buscarse en cambio en la noción de "positividad", presente principalmente en *La arqueología del saber*, el cual retomaría un viejo ensayo de Jean Hyppolite sobre el análisis hegeliano de la religión cristiana, donde la positividad refería al elemento histórico en oposición al natural.

> La "positividad" —afirma Agamben— es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel le da al elemento histórico, con toda la carga de reglas, ritos e instituciones que un poder externo le impone a los individuos pero que, por así decir, estos internalizan en un sistemas de creencias y de sentimientos. Entonces, tomando en préstamo este término (que más tarde se volverá "dispositivo"), Foucault se posiciona frente a un problema decisivo que es también su problema más propio: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento his-

72. De ahí su filiación a las tesis de Antonio Negri, como veremos.

73. Respetamos la traducción del italiano "passivazione" que realiza el mismo Chignola con este término, dado que la alternativa española de "pacificación" no respeta la solidaridad conceptual que existe entre la pasividad (eje de la crítica de Chignola a Agamben) y la potencia de a-pasionarse (lo que pierde de vista la crítica de Chignola), sobre la que volveremos para comprender la paradoja de la subjetivación/desubjetivación donde el autor de *Homo sacer* piensa al sujeto. Ahora bien, como vemos con este término, Chignola repite las mismas críticas que hemos visto aparecer en muchos otros en sus respectivas lecturas agambenianas, es decir, repite el problemático estatuto que tendría la "pasividad" para la política.

> tórico, entendiendo con este término el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas en que se concretan las relaciones de poder. (*CCD*: 16)

En este sentido, lo que interesa para Agamben es retener la particularidad histórica del término como un modo en que la historia se refiere al elemento pretendidamente natural, esto es, la "vida". Para el italiano, dispositivo será, entonces, lo que captura y modela históricamente a la vida de los seres vivientes. Y lo que resta de ese cruce será para él lo que denominamos "sujeto". Por lo tanto, la centralidad del término está dada, para Agamben, en cuanto refiere a un proceso esencialmente *biopolítico*, ya que en última instancia la subjetividad que ahí es producida se define por la captura histórica de la vida en una esfera separada. De este modo, la importancia del término "dispositivo" no se debe tanto a su capacidad analítica formal, sino más bien a que se implica de manera decisiva con la historicidad del término "biopolítica", central en la indagación agambeniana de Foucault. Desde esta perspectiva, entonces, dos consecuencias radicales se desprenden:

1) Todo dispositivo de poder implica una exclusión y una producción de lo viviente en cuanto tal, esto es, de una "vida desnuda". Sin embargo, en nuestras sociedades, ella no permanece puramente excluida de los ordenamientos jurídicos y técnicos, sino que está al mismo tiempo incluida en el corazón de ellos por medio de un mecanismo de excepción, esto es, por medio de una inclusión-excluyente que se resuelve en una sacralización y aislamiento de la vida. Esto implica que ella ocupa el espacio topológico del soberano, en tanto éste es quien, según la clásica definición de Carl Schmitt, decide en el estado de excepción. Así, toda vida apresada y capturada en un dispositivo da cuenta de la lógica de la soberanía.[74] 2) Sin embargo, esa vida desnuda en cuanto tal no posee ninguna vocación específica, ningu-

74. Esta es la tesis sostenida por Agamben en uno de los dos grandes polos de su crítica a Occidente en la saga *Homo sacer*, esto es, el polo de la soberanía. Sobre ella nos explayamos con detalle más adelante.

na obra propia, ningún destino histórico sino que se revela como lo más inoperoso. En este sentido, toda vida atrapada y producida en la red de los dispositivos biopolíticos es conminada a la producción, y al mismo tiempo es administrada técnicamente por medio de una *oikonomia* gubernamental que al no poseer ya destino histórico alguno, se vuelca sobre la misma biología de esa vida para hacer de ella su destino inexorable.[75]

Ahora bien, en ambos casos, esta vida desnuda e inoperante es un *efecto* de los dispositivos de poder pero también su *exceso* interno, cuestión que Chignola parece perder de vista en su crítica a Agamben. En el primer caso, porque la vida desnuda es la producción de un "afuera interno" al poder bajo la lógica de la excepción, y en el segundo porque la vida inoperosa es lo que excede a cualquier forma de vida particular, a cualquier obra que defina la especificidad de la misma. En este sentido, en ambas situaciones, hay un *exceso de vida* incluso respecto de la misma biología, ya que ninguna medicalización jurídica como tampoco ninguna gestión económica pueden agotarla. Es precisamente por esto que todo poder se transforma obstinadamente en biopoder, siguiendo la polémica tesis de Agamben criticada por Derrida,[76] en tanto intenta precisamente agotar esa vida desnuda e inoperosa que parece exceder siempre cualquier

75. Esta es la tesis sostenida por Agamben en el otro gran polo de su crítica a Occidente desarrollada en la saga *Homo sacer*, esto es, el polo de la *oikonomia* y de la administración. Sobre ella nos explayamos con detalle más adelante.

76. Cf. J. Derrida, *La bestia y el soberano…*, op. cit. Hemos señalado esta crítica anteriormente. Solo agregaremos acá que la misma se dirige exclusivamente a *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, con lo cual pierde de vista los análisis agambenianos sobre la política anteriores a dicho libro y fundamentales para comprender el sentido del mismo, como por ejemplo el caso de *La comuunità che viene* de 1990. Sin embargo, algo de cierto hay en la crítica derrideana, ya que en *Homo sacer* Agamben hace bascular sus análisis, al menos en la introducción, sobre la división insoslayable de los griegos entre una vida natural (*zoé*) y una vida política (*bíos*). Por esta razón, es importante señalar que el problema de la vida se asentará y basculará cada vez más en los siguientes libros de *Homo sacer* y de forma eminente en la tercera parte de *L'uso dei corpi*, en la división de la vida en cuanto tal y ya no en la división en *zoé* y *bíos*. División que es

dispositivo. Como es notorio, no estamos así tan lejos de la lectura de Chignola sobre la subjetividad foucaulteana: también en Agamben hay un exceso interno *producido* por los dispositivos que no solo señala cierta oposición a los mismos sino que además les marca la dirección que indefectiblemente han de perseguir. Claro que según el primero, este exceso en Agamben sería una "pasivización" subjetiva que impediría cualquier resistencia constituyente que abra una línea de fuga respecto del dispositivo imperante. Sin embargo, es lícito preguntarnos, ¿cuál es el estatuto de esta "pasivización" que define el exceso de vida en Agamben? Y, en esta línea, ¿en qué difiere éste respecto del exceso del círculo negriano, al que pertenece Sandro Chignola?

III. 3. En su libro emblemático, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, piedra conceptual del que han surgido los seguidores de Agamben como también sus detractores, el término "potencia" aparece en dos ocasiones fundamentales. En primer lugar, en el tercer capítulo de la primera parte, titulado "Potenza e diritto", capítulo que podría ser tomado como el centro no-dicho del cual se desprenderán los ulteriores desarrollos del autor; y, en segundo lugar, hacia el final de la última apostilla del cuarto capítulo, también de la misma parte, llamado "Forma di legge". En el primer caso, retrotrae la cuestión de la potencia al problema de la compleja relación entre el poder constituyente y el poder constituido en el marco de la problemática de la excepción soberana, para realizar así una crítica a las tesis sobre el poder constituyente de su amigo Antonio Negri.[77] De este modo, Agamben presenta la dificultad de discernir claramente el poder constituyente del poder soberano, ya que si éste se define como la interiorización de un exterior, como una excepción, lo constituyente (el afuera que resiste) y lo constituido (el interior que ha apresado el afuera) tienden a

remontable, como de costumbre en las arqueologías agambenianas, a la concepción aristotélica de la vida.

77. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la Modernidad*, trad. C. de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994.

confundirse indefectiblemente. En sus tesis sobre el poder constituyente, Negri refiere a un poder que no nace de los órganos constituidos pero tampoco tiende a una constitución de éstos como su fin último, sino a una *praxis creadora* que no se agota en las condiciones de su creación. Sin embargo, para Agamben, en ese capítulo de *Homo sacer*, dicho concepto no deja de estar incluido en los procedimientos de la soberanía por cuanto ella se define estrictamente por la *cooptación instituyente de su propio afuera*, es decir, de su propia creación que no se reduce a sus organismos creados. Es acá cuando emparenta dicha problemática con el problema ontológico de la relación entre potencia y acto, señalando que solo a través de un análisis del mismo es posible pensar una estrategia que permita cortar el nudo que une al poder constituyente con la soberanía. Para ello, Agamben emplea su ya clásica y singular lectura del problema en Aristóteles.

Solo con fines de brevedad, nos permitimos cierta esquematización de esta lectura para avanzar en nuestra interrogación. Es posible sostener que en ella habría algo así como una triple modalidad del darse de la potencia:

1) En primer lugar, una potencia que tiende al acto, es decir, una potencia de ser o realizar un acto (u obra) que una vez producido, inmediatamente se desvanece y queda subordinada al mismo. Según Aristóteles, esta es una potencia *genérica* como la de los niños que pueden, en potencia, devenir escribientes o citaristas sin serlo todavía. Llamaremos a esta "potencia-de-sí". 2) Sin embargo, dicha potencia pareciera quedar subordinada al acto y así devenir inexistente por sí misma. Por lo tanto, señala Agamben, para Aristóteles será necesario pensar la posibilidad de otra potencia que no se reduzca al mero darse en acto, y para esto el estagirita habría identificado una potencia de no, esto es, la potencia de no ser o realizar un acto u obra necesariamente. Esta modalidad de la potencia se define, en cambio, al modo de una potencia *específica*, como la de los escribientes o citaristas en el momento en que no escriben o no hacen sonar su cítara, es decir, en el momento en que no ejercitan la misma y no dejan por eso de ser escribientes o citaristas. En este

caso, esta forma de potencia introduce una privación respecto del acto, pero una afirmación respecto de sí misma. Llamaremos a esta "potencia-de-no". 3) Ahora bien, el problema de esta segunda modalidad de la potencia es que deja sin explicitación la realización del acto. Para esto, Agamben retraduce uno de los pasajes fundamentales de la *Metafísica* aristotélica del siguiente modo: "Es potente aquello para lo cual, si sucede el acto del que es dicho, nada tendrá de impotente" (*Metafísica*, 1047 a 24-25). Esto significa que el pasaje al acto no anula la potencia, sino que se desprende de su impotencia lo cual, afirma Agamben en *Homo sacer*, "no significa su destrucción, sino, por el contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma para donarse a sí misma". (*HS*: 53) En otras palabras, la potencia-de-no sobrevive incluso en la realización del acto, pero sobrevive como una *potencia-de-no-no-ser*. Para dar mayor inteligibilidad a esta tercera modalidad, que llamaremos "potencia-de-no-no", es necesario referir al primer ensayo en que el autor trabaja esta problemática de forma explícita, esto es, la conferencia de 1987 dictada en Lisboa titulada *La potenza del pensiero*. Ahí se afirma:

> El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer). […] La potencia (la sola potencia que le interesa a Aristóteles, la que surge de una *héxis [de un tener]*) no pasa al acto sufriendo una destrucción o una alteración; su *páschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y en un perfeccionamiento de sí […] Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. (*PP*: 294-295)

Ahora bien, habíamos referido que en *Homo sacer*, el tema de la potencia aparecía en dos ocasiones. En la segunda, la misma es presentada como la clave para comprender cabalmente otra de las preocupaciones agambenianas,

que hereda de la filosofía francesa de Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy y de las tesis de Alexander Kojève sobre el fin de la historia, esto es, el problema de la *désœuvrement*, comúnmente traducido al español con el término "inoperosidad". Ahí afirma: "La única forma coherente de entender la inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota […] en un *transitus de potentia ad actum"*. (*HS*: 71) Por lo tanto, la manera correcta de comprender esta noción, nos indica Agamben, es precisamente a partir de esta tercera modalidad de la potencia, esto es, como la potencia-de-no-no-ser, la cual se conserva y acrecienta en todo acto u obra y, sin embargo, no se agota en ellos. Como afirma Andrea Cavalletti, en última instancia esto muestra que "la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia; y el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto".[78]

Por lo tanto, la noción de *désoeuvrement*, término que Agamben traduce al italiano por *inoperosità,* pieza fundamental de su arquitectura crítica y de su apuesta política, está diagramada a partir de su lectura de la potencia en Aristóteles. A pesar de su apariencia, es preciso aclarar que ella no refiere a la "ausencia radical de obra", como se ha leído quizás demasiado rápido, sino más bien a *una obra que no se agota en sus efectos*. Es decir, a una verdadera "operación inoperosa" que retrotrae todo acto y toda obra al punto de su potencia o más bien de su potencia de no-no, a su surgente. Precisamente porque esta potencia no está exenta de cualquier relación con el acto o con la obra, es que se presenta como aquello que resta como lo "nunca sido" en cualquier acto y en cualquier obra.[79] De este modo, dejándo-

78. A. Cavalletti, Andrea. "El filósofo inoperoso…", op. cit., p. 64.

79. Lo "nunca sido" es el sintagma con el cual Agamben piensa en *Il linguaggio e la morte. Un semnario sul lugo della negatività* (1982), el tercero de sus libros publicados, una *negatividad* alternativa a la de Hegel y/o de Heidegger, a partir del problema de la *voz* en relación al lenguaje y a la muerte. Sin embargo, esta cuestión no solo señala la posibilidad de una negatividad alternativa sino de una negatividad que en verdad es *potencia*. Se puede afirmar, en consecuencia, que la problemática de la potencia tiene una presencia importante en aquellos primeros

se impactar de lleno por el averroísmo que ha acompañado de forma espectral cada enfrentamiento de una época con Aristóteles, para Agamben esta potencia que resta inoperosa en cualquier acto u obra es precisamente la *patencia inoperante* que acompaña indefectiblemente a todo acto, a toda obra. En otros términos, esa potencia negativa no es otra cosa que la "capacidad" de "recepción" que manifiesta la potencia en cuanto medio absoluto. Éste es precisamente su *pathos*. Esta patencia que se define como una *actividad* pero también como una *pasividad*, donde agente y paciente coinciden sin residuos, refiere a eso que puede recibir cualquier forma pero que sin embargo no es reductible a ninguna de ellas.

En *Che cos'è la filosofia?* (2016) Agamben nos presenta una particular lectura de la *idea* platónica —lectura ya sugerida en *Signatura rerum* y presentada brevemente en *L'uso dei corpi*—, donde nos muestra cómo la concepción de la "materia" del ateniense es parecida a la misma que desarrollará Aristóteles con su teoría de la potencia, o más bien, a la potencia que Agamben extrae de algunas sugerencias del estagirita:

> Es verdad, sin embargo, que la concesión aristotélica de la materia había estado tan influenciada por la doctrina platónica de la χώρα [espacio, tener-lugar], que ella tiende en muchos aspectos a superponerse a ésta; pero, si se quisiese aceptar incautamente como ha hecho la tradición sucesiva, desde los neoplatónicos hasta Descartes, la tesis de su identificación, se debería sin embargo precisar que Platón no piensa la materia como *res extensa*, sino como el tener lugar de cualquier cuerpo. El tener lugar de un cuerpo es aquello que, diverso al cuerpo, lo pone en relación con lo inteligible: por ello la idea —la inteligibilidad

libros a partir del problema de la negatividad, problema que si bien no es retomado nuevamente por Agamben de forma explícita, queda indefectiblemente empapado en la figuración de este concepto que hemos nombrado como "potencia-de-no-no". Quizás podamos ver en este "no-no" una redefinición completa de la negatividad en los términos de una des-dicotomización que impide cualquier dialéctica.

> o la decibilidad de cualquier ente— tiene lugar en el tener lugar de lo sensible. (*CCF*: 105)

En este sentido, la ontología agambeniana se caracteriza puntualmente por *sacudir* al "ser" para transformarlo en un "tener", en una *héxis* —para emplear la transliteración latina de la palabra griega referida al modo de ese "tener". Este tener, entonces, es asumido como un *habitus*, "a saber —afirma Agamben en otro texto— el punto en el cual el ser se transforma en un tener". (*OD*: 111) En este espacio, que de acuerdo al italiano, Platón llamaba un tercer género del ser, ubicado entre lo sensible y lo inteligible, se produce un "tener" donde por un momento ontología y política coinciden, ya que ahí se trata de una modalidad del *ser* inscripta en un *hacer* específico: la inoperosidad de la potencia, la cual disuelve cualquier dicotomía entre colectivo e individuo, ya que la misma no puede ser sino *común*. Es que tener una potencia es una experiencia de lo común dado que la misma es inapropiable, en tanto atraviesa continuamente toda identidad (individual y/o colectiva) sin pertenecerle a ninguna en específico. Esto significa que el "tener" que define a la potencia no es una propiedad de un individuo o de un grupo, sino una *impropiedad* que, como veremos, *desubjetiva a todo sujeto*. Por lo tanto, la potencia en cuanto tal no puede poseerse, solo puede usarse. Ésta es precisamente la *héxis* o *habitus*, es decir, el tener una potencia como relación ética y política primordial que plantea el pensamiento agambeniano. Por esto, entrar en contacto con una potencia que sobrevive a su actualización implica *tocar* un inapropiable que transforma el plano del ser en un hacer, dado que conlleva no simplemente un modo de ser sino también, y principalmente, un modo de hacer con eso que se es: potencia, receptividad. Y ese modo de hacer es, en Agamben, el punto en que la potencia ontológica se transforma en una obra de inoperosidad, esto es, en una política específica: la de una obra que en su darse se deshace internamente, en una política que como un beso se da para deshacerse de su corporeidad. Pues como la potencia y la inoperosidad, el

beso es la experiencia en que lo más íntimo se vuelve lo más extraño y, como tal, uno de los ejemplos más perfectos de *la política que viene*.

Ahora bien, y a los fines de retomar el problema que nos propusimos, cabe recordar que en múltiples ocasiones, Agamben ha llamado la atención sobre este punto, afirmando que dicho "*habitus*" o "modo en que se tiene una potencia" es el lugar donde es posible construir algo así como una "teoría" de la subjetividad.[80] Esto supone que la tradicional definición metafísica dada por Aritóteles del hombre como *zoon logon echon*, el viviente que tiene el lenguaje, debe ser revisitada con especial atención a ese "tener" del *lógos*, del lenguaje, ya que ahí se juega de forma decisiva el lugar de la potencia, esto es, el lugar de la comunidad. Por lo tanto, ese lugar que no es sino la "pura"[81] capacidad de recepción, supondrá definir al sujeto como un receptor puro.

---

80. Claro que se tratará de una teoría absolutamente diferente a la moderna. En "La potenza del pensiero", Agamben nos recuerda "que, para Aristóteles, la potencia, en cuanto se determina como *héxis* de una privación, como potencia de no-hacer y de no-ser, no puede ser asignada a un sujeto como un derecho o una propiedad". (*PP*: 291) Con esto entendemos que no será posible pensar el sujeto desde esta concepción de la potencia al modo de "una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos" (*PP*: 291), como quiere la modernidad más tradicional, sino como un no-sujeto que, al mejor modo bipolar del estilo agambeniano, convivirá con cualquier forma de subjetividad. Esa convivencia absoluta, sin embargo, no es un deshacerse de cualquier figura del sujeto en nombre de otra noción (por ejemplo, de la vida), sino la asunción de su radical recomposición. En una entrevista, dice Agamben: "Y la *héxis* es igualmente el campo donde el problema de la subjetividad puede ser pensado sobre bases nuevas. El sujeto no precede al *habitus*, es en cambio su resultado. Porque la *héxis* es el punto donde la potencia, en su intensificación, exige un sujeto donde el ser se transforma en tener (*héxis* de *echo, habitus* de *avere*)" (*ODP*: 42). Con esto, y contra la suposición de muchos detractores de Agamben, vemos cómo para éste el sujeto también es un efecto no solo de los dispositivos de poder-saber sino más bien de la potencia interna que los corroe indefectiblemente —tal como en Deleuze y en Foucault se entrevé esa corrosión en la noción de *subjetivación*. Cf. G. Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, trad. P. A. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

81. Pureza acá no significa simplemente algo incontaminado, exterior a los dispositivos y juegos de poder, como tampoco el resultado de la

A partir de su estudio pormenorizado sobre el averroísmo, Emmanuele Coccia[82], en la línea abierta por Agamben, ha señalado dos características centrales de todo receptor. En primer lugar, que es un medio puro, y como tal no tiene más propiedad de sí que la de funcionar como suplemento de lo otro de sí, tal como un espejo que solo vive de los otros que lo enfrentan y le dan su forma sin por ello confundirse con el mismo espejo. En este sentido, un medio es, en el latín medieval citado por Coccia, *passio sine transformasione*, una "pasión sin transformación", lo cual implica sobre todas las cosas que un receptor como tal no sufre alteraciones, sino que acoge y se afecta de cualquier forma, acto u obra pero sin reducirse jamás a ellas. *La capacidad de recepción excede infinitamente lo recibido, el recipiente es solo la potencia de recepción*, o como señala Rodrigo Karmy a partir del averroísmo: "el recipiente ha de ser diferente respecto de lo recibido: si se trata de recibir formas será necesario que el recipiente, por tanto, no sea una forma, sino la potencia de todas las formas".[83] Esto significa, y acá la segunda característica señalada por Coccia, que todo receptor es necesariamente potencia, es decir, necesariamente contingente ya que puede recibir como también puede *no* recibir, y sin embargo ello

---

fricción entre ellos. Lo puro no es anterior ni posterior al entramado del dispositivo, así como tampoco lo es la vida ni la potencia. Lo puro (la vida, la potencia) es la emergencia de una transparencia que como tal no es sino lo más opaco. Inclusive en el más antiguo palimpsesto que pudiera encontrarse, inclusive en la archi-huella de una escritura infinita que ahí hubiese, inclusive ahí podría seguirse escribiendo pero, fundamentalmente, podría *no* escribirse. Y esta ínfima posibilidad, que se expondría en cada nueva escritura, esa virtualidad sería "pura" no porque hiciera primar una alternativa por sobre las otras (la raza, la nación, la clase) sino porque en una disyunción inclusiva abrazaría a todas las alternativas sin realizarlas. Es esa no-realización, o esa descreación, lo que brilla *en medio* de los trazos y sus fricciones, *en medio* de los abecedarios y las marcas, *en medio* de la escritura y la *tabula rasa*. Ese *en medio* no es sino la escritura de la *tabula rasa*: "una *tabula rasa* que es impresionada por su misma receptividad y puede, así, *no no-escribirse*" (*PP*: 367)

82. Cf. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación…*, trad. cit.

83. R. Karmy, "No es un cuerpo ni una potencia en un cuerpo", op. cit., p. 33.

no le quita un ápice a su potencia de recepción, porque esto es lo que resta, lo que sobra una y otra vez a pesar de todas las recepciones concretas que lo afecten.

Y si esta potencia precisamente no puede ser afincada en ningún acto, en ninguna obra, a pesar de que se produzca internamente a ellas, esto implica sobre todo que ella es inasignable y como tal impropia para cualquier subjetividad, o más bien, que ella se muestra como una línea de desapropiación y desubjetivación para todo sujeto, como un *lógos* imposible de asumir por un sujeto.[84] De este modo, se puede decir de ella que le pertenece precisamente al juego de lo común, ya que excediendo todo cuerpo y lenguaje los reúne en una región sin propiedades ni desigualdades, esto es, en una región propiamente política. Por lo tanto, ontología y política en Agamben se inmiscuyen mutuamente en la *pasión*: en la afirmación de la potencia de padecer, en lo que resta inoperoso en todo acto u obra, en la zona de indiferencia radical entre agente y paciente; o bien en la concomitancia de un proceso inagotable de subjetivación y otro igual de desubjetivación.

A partir de un pasaje del *De anima* (430 a 1), Agamben recordará una y otra vez, en los más diversos textos, una bella comparación de Aristóteles entre lo más alto de la aspiración metafísica, esto es, *el pensamiento del pensamiento*, y una *tablilla de cera* para escribir que no está escrita pero puede recibir todas las formas. Siguiendo a Agamben, ella nos muestra la potencia del pensamiento en cuanto tal, es decir, no del pensar éste o aquel pensamiento, sino de la misma capacidad de pensar. Y dado que es esta potencia de pensar lo que puede ser pensado, ella se presenta como un acto *absoluto* de potencia. Tal como la tablilla de cera, que puede ser escrita, es decir, que puede padecer la escritura —y precisamente eso es la escritura "invisible" que la define, el poder ser escrita o mejor, poder no-no ser escrita—, el pensamiento en cuanto tal es *potentia potentiae*. "La po-

84. Por ello, para el averroísmo del que forma parte la lectura agambeniana de Aristóteles, el *lógos* en cuanto tal no pertenece a nadie en particular, sino que es único y separado en tanto *potencia.*

tencia —escribe Agamben en este sentido—, que se dirige a sí misma, es una escritura absoluta, que nadie escribe: una potencia que se escribe por su propia potencia de no ser escrita, una *tabula rasa* que es impresionada por su misma receptividad y puede, así, no-no escribirse". (*PP*: 367)

Si extraemos todas las consecuencias de esta "comparación", podemos afirmar que lo "más alto", esto es, el pensamiento del pensamiento, se identifica punto a punto con lo "más bajo", es decir, con la pura receptividad de la materia. *La filosofía más alta, podemos sostener entonces, se convierte así en el empirismo más bruto, el pensamiento en una tabula rasa*. Pero esta potencia en el modo de la *patencia*, en el modo de la receptividad no es una nada, sino un *padecer la propia pasividad*, la propia capacidad de recepción, lo cual define la especificidad de la contingencia, del poder *no* ser —y esta es la consecuencia que se extrae puntualmente en "Bartleby o della contingenza" (1990), donde esta teoría de la potencia es situada en el lugar de la contingencia en tanto categoría modal a partir de la fórmula perentoria que Bartleby nos ha legado: el famoso "preferiría no hacerlo". Radicalizando aún más las consecuencias de esta reflexión agambeniana, podríamos afirmar entonces que el pensamiento en cuanto tal no difiere de la cosa, sino que ella se revela como la estructura fundamental del pensar donde sensible e inteligible coinciden. Esto supone un gesto de "trascendentalización" de la potencia-de-no-no, esto es, de la contingencia en cuanto tal. Sin embargo, esta "trascendentalización" —tan criticada por los detractores de Agamben— no es una hipérbole trans-histórica sino un gesto inmanente de historización radical del ser, pues en el italiano la potencia que es el pensamiento es nada más y nada menos que la realidad "empírica", la materia bruta —entendida como receptividad— de la que se forma la misma historia, su "empiria". Ahora bien, en numerosísimas ocasiones esa potencia es localizada y adjudicada a una *forma* concreta, y así domesticada: la Forma-Hombre. El problema será que una amorfia, o bien, la potencia —de todas las formas— quedará identifi-

cada así con *una* forma concreta y determinada. Volveremos sobre este punto.

III. 4. Ahora bien, es posible traer a colación una cita más que muestra quizás toda la estrategia ontológico-política de Agamben. Hacia el final de la conferencia de 1987, afirma: "Pero es toda la comprensión del viviente la que debe ser cuestionada, si es verdad que *la vida debe ser pensada como una potencia* que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones". (*PP*: 295) En resumidas cuentas, esto implica que ante la continua y perpetua *biologización* de la vida que la biopolítica asume como destino histórico en nuestros días, la propuesta política agambeniana intenta hacer de dicha vida un *factum* ontológico imposible de apropiar, esto es, una potencia. Y esta "ontologización de la vida" operada a través de la disquisición sobre la potencia inoperosa no es otra cosa que devolverla a su amorfia constitutiva, es decir, a su pura materialidad, volverla "inasignable", imposible de identificar en un sujeto concreto, con lo que impedir cualquier captura de ella.[85] Esta vida incapturable será, para Agamben, una forma-de-vida en tanto "vida que no puede ser jamás separada de su forma" (*MSF*: 13).[86] Todo ello

85. El largo debate en torno al aborto y a su despenalización encuentra acá su inscripción biopolítica. Los llamados defensores de las "dos vidas", la de la madre y del feto, son por eso, por cuánto asignan vida y se arrogan ese derecho, los principales estandartes de la soberanía biopolítica que Agamben tanto ha criticado.

86. Otro nombre a esa forma-de-vida es el de "cualquiera", *qualunque*, que define el estatuto de la comunidad en cuanto conjunto de seres dispuestos tal cual son, en su radical ser-así, como mostramos anteriormente. Consideramos importante esta aclaración porque con ella queremos mostrar el rechazo constante por parte de Agamben a todo utopismo o "mesianismo redentor", que muchas veces le es injustamente adjudicado. Por otra parte, singularizar a la potencia de recibir como una *amorfia* y mostrar cómo ella define la forma-de-vida agambeniana, explicita, creemos, el uso de los guiones en el sintagma. No se trata de una forma de vida, como si algo (una forma) le viniera de fuera y diagramara la vida, sino de una vida que se va formando en su vivir y por lo tanto no puede dejar de ser en todo momento esa formación tan amorfa como lo es su ser pasible de formar-*se*.

implica que en cada forma de vida acaece *junto a* ella, de forma inseparable, la potencia pasiva que la define, la vida desnuda que la acompaña de manera indefectible, esa que una y otra vez la máquina gubernamental busca expropiar en una esfera separada bajo el mecanismo de la excepción soberana y tornar productiva, esto es, convertirla en *trabajo* bajo la disposición de una *oikonomia* gubernamental. Forma-de-vida será, por lo tanto, no una forma sino la potencia de las formas, *su vida*.

En este sentido, consideramos que no es tan distinta la estrategia ontológico-política de su amigo-enemigo Antonio Negri. En éste, combinando el *conatus* de Spinoza y el *trabajo vivo* de Marx, hay también una expresa equiparación entre potencia y vida que va a definir las coordenadas de la subjetividad.[87] En otras palabras, tanto en Negri como en Agamben hay una analogía entre ontología y política[88] que se sitúa específicamente en una analogía no menos importante entre potencia y vida. Pero esa coincidencia es también el punto del más profundo desacuerdo, ya que a partir de ella dos teorías de la subjetividad se desarrollan de forma antagónica. Si en Agamben se trata de una potencia pasiva y destituyente (o impotencia), una inoperosidad corrosiva y una descreación constante del sujeto, para Negri y el *postoperaismo* italiano en general se trata en cambio de una potencia activa y constituyente, una actividad continua (la lucha) y una diferencia creativa que *es* el sujeto mismo.

Tal como Negri declarara sobre sí mismo, en su trayectoria hubo todo un giro ontológico en los '80 para redefinir el sujeto político:

87. Una comparación de forma clara y concisa de ambas propuestas cf. K. Diefenbach, "Im/Potential Politics. Poitical Ontologies of Negri, Agamben and Deleuze", trans. by A. Derieg, 2011. Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0811/diefenbach/en y K. Diefenbach "To bring about the real state of excepction. The power of exception in Agamben, the power of potentiality in Negri", trans. by B. Carter, 2008. Disponible en: http://translate.eipcp.net/strands/02/diefenbach-strands01en#redir.

88. De hecho, es precisamente esto lo que Agamben remarca como el mérito del libro de Negri sobre el poder constituyente, es decir, el haber expuesto de forma clara la necesaria contaminación entre política y ontología.

> En el esquema filosófico tradicional que padecía, la crítica indicaba la trascendencia del valor en vez de asumir la posibilidad radical de desarrollar la potencia ontológica del sujeto. […] De la autovalorización de los sujetos a la autoorganización del partido, se decía, de la riqueza de la espontaneidad a la autodeterminación de los sujetos, a lo político y *luego* al comunismo. Es un error. Dentro de estos trámites, la autodeterminación se torna en trascendencia. Es una transfiguración analítica de la práctica del valor, una subrepticia recuperación de la mistificación trascendental de la razón mecánica. No, *la autodeterminacióin llega antes, es el preámbulo. La ética nace de la revolución como preámbulo. El comunismo llega antes, como práctica.*[89]

Más allá de las implicancias conceptuales de este pasaje en relación al propio pensamiento de Negri, lo que importa acá es que el mismo señala de forma concreta un punto de coincidencia respecto de Agamben en relación a la politicidad de sus pensamientos: acá no hay redención ni salvación como momento posterior de emancipación sino que la *praxis* misma de los sujetos ya es emancipatoria *per se*. Sin embargo, esta "práctica comunista" que es anterior no se da sino en el contexto de una absolutización de la *subsunción real*, esto es, de la más extrema ocupación del capital de cada esfera de la vida misma como lo es el biopoder.[90] La paradoja a la que se enfrenta Negri y el *postoperaismo* en general es cómo pensar una praxis común dentro de la total apropiación de la vida por parte del capital, esto es, dentro de los dispositivos del biopoder que ocupan todas las áreas de lo social, lo

89. A. Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, trad. M. Malo de Molina Bodelón y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2006, pp. 199-200.

90. Cf. Hardt y Negri, *Imperio…*, op. cit. Cabe aclarar que Hardt y Negri establecen una diferencia conceptual entre biopoder y biopolítica, que no se sostiene en ninguna consideración propiamente foucaulteana, donde el biopoder sería la represión y contestación del imperio a una biopolítica esencialmente constructiva y liberadora. En esta distinción, mucho más propositiva que conceptual, Hardt y Negri sucumben a

corporal y lo afectivo en que se desenvuelve la vida común. Es esa la misma paradoja a la que se enfrenta Agamben, la de una vida inoperosa que se encuentra reducida a ser vida desnuda en el mundo biopolítico contemporáneo que hace coincidir el estado de excepción con la regla, dentro de la cual ha de ser pensada una potencia inoperante que la pueda desvincular de la soberanía y la *oikonomia* para abrirla a nuevos usos y formas. Esto implica asumir una politicidad radical de la contingencia del ser histórico, que nada tiene que ver con una "escatología" del nuevo día, sino con una asunción radical del presente y su devenir.

Ahora bien, en el caso de Agamben, esa desactivación de la biopolítica implica un agotamiento por parte de la potencia de todo acto u obra, esto es, una erosión de todas las jerarquías establecidas, una redefinición no de las cosas sino de sus límites. En cambio, para Negri, el trabajo muerto al que queda reducido todo hombre en la época de la subsunción real contiene una fuerza productiva que es inagotable —"el trabajo vivo [que] encarna el poder constituyente", que una y otra vez escapa a los procesos de subjetivación del capital y los obliga a redefinirse. En otras palabras, mientras la forma-de-vida agambeniana agota la división biopolítica de la vida desnuda y la abre a nuevos usos, la multitud negriana se escapa una y otra vez a la domesticación por parte del imperio. En el caso del primero, se trata de salvar y emancipar la potencia de lo que no sucedió para erosionar y desactivar así los dispositivos actuales de dominación, mientras que en el segundo la potencia del trabajo vivo emancipa a los sujetos de los dispositivos de dominación abriendo y constituyendo nuevos mundos y subjetividades. Es importante recordar que Negri identifica al poder constituyente de la multitud y del trabajo vivo con una praxis que no se agota en la institución, es decir, que no tiene como fin último la institucionalización de sí, sino que excede continuamente sus propias instituciones. "La indicación lingüística —aclara Negri al respecto— 'expresión de potencia' no

un "esencialismo" de la potencia y la vida que ha sido fuertemente criticado por su ingenuidad vitalista.

puede significar en ningún caso 'institución de poder'. En el mismo momento en que la potencia se instituye, deja de ser potencia, declara pues no haberlo sido nunca".[91] Y ello supone una total superación del problema de la soberanía, ya que —continúa Negri:

> Acá hay una sola condición correcta —y paradójica— para la definición de un concepto de soberanía ligado al de poder constituyente, y es que exista como praxis de un acto constitutivo, renovado en la libertad, organizado en la continuidad de una praxis libre. Pero esto va contra toda la tradición del concepto de soberanía y contra la totalidad de sus posibilidades predicativas. En consecuencia, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una absoluta contradicción.[92]

Por lo tanto, del mismo modo en que mostrábamos que en Agamben la capacidad de recepción no se agota en lo recibido y ello era excesivo respecto de la misma soberanía, en Negri la capacidad de creación no se agota en lo creado y ello también excedería cualquier fijación soberana de lo constituyente. Sin embargo acá hay una diferencia sutil pero enorme que es necesario desentrañar.

III. 5. Cecilia Abdo Ferez ha realizado una apreciación muy certera a partir de la relación entre *potestas* y *potentia* en Spinoza:

> Reificar la *potestas* —afirma la argentina apuntando a Negri— como mero gobierno-parásito de la *potentia* conduce a estrechar los marcos de lo posible: esto es, a ontologizar una relación que es dinámica, ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible. Conduce a eternizar la condición históricamente mudable de nuestra imaginación y sus entramados corporales […] Y

91. A. Negri, *El poder constituyente…*, trad. cit., p. 42.

92. *Ibid*, 42-43.

> conduce a hacer de la filosofía política de Spinoza una filosofía exclusivamente de la resistencia, cuando es —antes, y eso es lo riesgoso— una filosofía de la expansividad del ser.[93]

En otras palabras, el problema que nos interesa remarcar a partir de esta indicación de Abdo Ferez es el vínculo tan directo que Negri establece, en su filiación spinozista, entre fuerza expansiva/productiva y resistencia. Si la capacidad productiva del trabajo vivo[94] no se puede agotar en ninguna instancia concreta e instituida, y tampoco depende de ellas, ¿acaso no tiende su propuesta, en última instancia, a desembocar en una teología negativa que solo puede decirse "el poder constituyente siempre está más allá"? ¿No sucumbe esta expansión infinita al nihilismo epocal? A pesar del coraje con que Negri diagrama su pensamiento, que hace palpitar su escritura al ritmo de los tambores callejeros, no puede dejar de reconocerse cierta rapidez —aunque físicamente impactante para los corazones militantes, no necesariamente lúcida ni estratégica— que se resuelve en un voluntarismo que socava sus propias tesis antiesencialistas. Sin embargo, el problema no está en estos deslices de una multitud desconocida, sino en que la subjetividad deja de ser un efecto excesivo para convertirse en un supuesto. Es decir, Negri se contradice a sí mismo, ya que el sujeto pasa a ser una fuerza anterior a toda la subsunción real del capitalismo contemporáneo y ya no un efecto que lo excede abriendo el comunismo. En otras palabras, lo inagotable de una potencia que "se forma como poder constituyente, no por buscar institucionalidad sino por construir más ser"[95], queda subyugado en una *actividad* constante de expansión y construcción que siempre está más allá de sí misma y de

93. C. Abdo Ferez, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, pp. 218-219.

94. Que en definitiva es el Hombre-productor marxista, lo cual sigue apresando en algún punto al pensamiento de Negri en un humanismo decimonónico, que choca en más de una ocasión con la filosofía spinoziana que alimenta su pensamiento.

95. A. Negri, *El poder constituyente…*, trad. cit., p. 44.

sus efectos, siempre presuponiéndose en una mismidad expansiva. Esto hace del sujeto no solo potencia y vida, sino sobre todo *acción creativa*. Pero acción creativa y plenitud del ser, al quedar identificados en una "potencia substancializada de trabajo vivo"[96] —del que se nutre el capitalismo contemporáneo en su constante expropiación de las "potencias de la multitud" como son el habla, la improvisación, la cooperación, la invención—, lleva a una superposición entre ser y subjetividad en un mismo principio, que más allá de estar diseminado capilarmente en una multitud, se define por una única actividad formal y supuesta: *producir*. Es esta raíz performática del ser-sujeto lo que torna problemática la concepción negriana de la subjetividad ya que con ella se simplifica la relación entre ontología y subjetividad: en primer lugar, como dijimos, porque se supone —en el sentido de lo que se pone por debajo y sostiene— al sujeto en vez de concebirlo como producto o efecto, que excede los límites de su producción, y de ese modo se lo absolutiza; pero, en segundo lugar y más importante, se reinserta una figura de la mediación y de la negatividad en la noción de sujeto ya que éste no es sino una acción que para construir más ser tiene que *negar* las fuerzas que detienen su expansión, ya que si el sujeto o la constitución que lo define no puede asimilarse a lo constituido, la única aprehensión del mismo es por su *negación/mediación* de lo ya constituido. Así, la dialéctica entra por la ventana de la multitud negriana. Es decir, los propósitos de Negri se contradicen dado que la potencia, destilada por la presencia de una subjetividad absoluta que la *crea*, solo persevera en sí y se acrecienta por medio de la intervención/mediación del sujeto y su producción. De este modo, la única forma coherente de entender la potencia, y su propulsión expansiva, es como un acto del sujeto que paradójicamente nunca puede agotarse en un fin determinado. Sin embargo, el sujeto deviene de esta forma una operación continua de actualización de la potencia que lo define, con lo cual tiene asegurada su inmanencia pero

96. K. Diefenbach, "To bring about the real state of excepction…", op. cit., p. 4.

en la misma medida se trascedentaliza en una finalidad productiva. En otras palabras, se inscribe una instancia trascendental —la acción del sujeto— en un campo de inmanencia —la potencia y su autoconservación— que se resuelve en una *dialéctica* entre sujeto y potencia donde el sujeto crea más potencia a condición de mediarla y la potencia se recrea en cada mediación del sujeto. El problema acá es la *necesidad* ontológica de la acción del sujeto, con lo cual el pensamiento de Negri deviene un pensamiento de la necesidad y no de la contingencia. Efectivamente, en torno a esta problemática de las categorías modales de la ontología —necesidad, contingencia, imposibilidad, posibilidad—, el autor afirmaba en 1987:

> Por contingencia entiendo el hecho de que el ser puede ser y/o no puede ser, efectivamente. O bien el ser en su totalidad. El pensamiento clásico, cuando ha considerado la contingencia, nunca ha desprendido a ésta de lo particular. Los dos pares, universal y particular, necesario y contingente, establecían entre sí una relación unívoca. Lo necesario con lo universal, lo contingente con lo particular. Acá vivimos una situación en la que, por primera vez, todo el ser puede ser destruido. La universalidad del ser puede ser prácticamente puesta en tela de juicio. El ser puede ser destruido.[97]

Esta situación epocal, que luego se llamará *Imperio*, implica que la contingencia ha invadido la totalidad del terreno del ser, poniendo en peligro su existencia y dando la posibilidad de su destrucción total, su *poder no-ser*. Pero que el ser pueda ser destruido implica que él posee "*una naturaleza ética*: para existir, está sometido a la voluntad, a la subjetividad, a la ética".[98] Este pasaje posee para nosotros posee una importancia fundamental pues ahí se muestra cómo Negri funda la ética en la siguiente constatación: el sujeto, más bien su acción, puede destruir al ser, pero también recons-

97. A. Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, trad. cit., p. 213.
98. *Ibid*, 214.

truirlo. Nuevamente, a pesar de que el ser haya sido puesto en cuestión, es la *acción del sujeto* lo que de ningún modo es puesto en duda. Incluso lo que Negri denomina el "terror" de nuestra época, el hecho de que el ser pueda no-ser, que pueda ser destruido en su totalidad, no cuestiona ni por un instante la primacía de la acción del sujeto —en último término es ella aquello que lo destruirá. Así, esa acción subjetiva (creativa, trans-individual, múltiple, etcétera) parece poseer un plus ontológico que la vuelve incluso primaria respecto del ser mismo. Es decir, tratando de dar una base ontológica a la subjetividad, Negri inscribe una primacía del sujeto por sobre el ser que la crisis del capitalismo contemporáneo no puede bajo ningún aspecto derrocar, a pesar de sí poder hacerlo con el mismo ser. Es necesario comprender que acá crisis y contingencia son sinónimos y afectan al orden del ser. Pero al tratar de localizar la vida del sujeto en el suelo de una potencia ontológica al modo de una co-constitución de ambos, Negri parece dar una vuelta de tuerca de más y posicionar al sujeto *más allá* del ser, abriéndole así una posición trascendental que coincide con su acción productiva. Lo que se resguarda es el sujeto como acción, que en estos "trámites" termina posicionándose más allá de su base ontológica e incluso de su realidad históricamente determinada. Un sujeto trascendental porque operativo. Más que una filosofía de la potencia, estamos frente a una filosofía de la voluntad de poder.

Por esta razón, es posible que todo este forzamiento ontológico para mantener al sujeto como acción, para fijar su necesidad ontológica, se deba a una búsqueda mucho más militante que analítica de un lugar que asegure la resistencia y la emancipación, como mostrábamos más arriba con el pasaje citado de Abdo Ferez. Sin embargo, al sostener al sujeto pura y exclusivamente como "acción productiva", ésta se autonomiza y se desprende de su base ontológica hasta elevarse en un vuelo trascendental, que poco o nada tiene que ver con los propósitos iniciales de su teoría sobre la subjetividad y con un pensamiento de la resistencia. Todo el ser, y su inevitable contingencia, dependen ahora del accionar

subjetivo. Lo que era "determinado" en una ontología de la inmanencia, queda ahora desprendido en un vuelo trascendental y solitario que gira continuamente sobre su propia voluntad, ahora, en un vacío de ontología. Y acá sujeto e imperio, en tanto carentes de ontología, coinciden.[99]

III. 6. Es contra esta soledad del sujeto y su acción que se han levantado precisamente los pensadores de la comunidad y de la *désoeuvrement* como Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben. Ahora bien, y particularmente en el caso de este último, ese levantamiento ha buscado diagramar una teoría del sujeto cuya base ontológica sea destituyente respecto de sí. En otras palabras, para Agamben, entre sujeto y potencia hay una relación destituyente, o mejor, una destitución de su misma relación. Veamos esto a partir de lo dicho sobre la potencia en Agamben y sus tesis sobre la subjetividad desarrolladas en *Quel che resta di Auschwitz. L'archivo e il testimone* de 1998.

Habíamos mostrado cómo en definitiva la potencia agambeniana, que no se opone al acto sin mantener ninguna relación con éste, sino que *engloba*, por así decir, toda la relación entre acto y potencia, se podía definir en última instancia como pura "capacidad de recepción", donde actividad y pasividad se indiferencian constantemente en el acto/potencia de recibir. Esto refería precisamente, para Agamben, al *modo* en que se tiene una potencia. Por lo tanto, la cuestión de la "capacidad de recepción" —que apunta y define, como veremos, la noción de *sujeto*— se abre a partir de una ontología modal que debería "radicalizar las tesis spinozistas según las cuales solo hay ser (substancia) y sus modos y modificaciones". (*WDP*: 73) Si bien Negri habría ido en esa dirección, el problema de encontrar esos modos y modificaciones del ser en la *acción del sujeto* o en *el sujeto como acción*, como hemos mostrado, termina por aislar al

99. Recordemos: son los mismos Hardt y Negri quienes han afirmado que el imperio posee una "carencia propiamente ontológica". M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, trad. cit., p. 118.

sujeto en una acción constante siempre más allá de sí misma e incluso más allá de la "sustancia-ser" que lo sustenta cayendo en el formalismo de una acción constantemente productiva. Como si dijéramos que la producción ahoga la potencia. Por lo tanto, y por paradójico que parezca, la forma de radicalizar las tesis de Spinoza, para Agamben, sería más bien postulando al sujeto como una *des-creación* o como una obra inoperante. Si en Negri, siguiendo a Deleuze y a Spinoza, se trataba de mostrar el vínculo indisoluble entre creación y resistencia, Agamben inscribe ahí una pequeña —y fundamental— reserva:

> Spinoza ha definido —señala Agamben en un ensayo incluido en *Il fuoco e il racconto*— la esencia de cada cosa como el deseo, el *conatus* de perseverar en el propio ser. Si es posible esgrimir una pequeña reserva respecto a un gran pensador, diría que me parece que también en esta idea spinozista es posible, como hemos visto para el acto de creación, insinuar una pequeña resistencia. Ciertamente, cada cosa desea y se esfuerza para perseverar en su ser; pero, también, ella resiste a este deseo, al menos por un momento lo vuelve inoperoso y lo contempla. Se trata, una vez más, de una resistencia interna al deseo, de una inoperosidad interna a la operación. Pero solamente ella confiere al *conatus* su justicia y su verdad. En una palabra —y esto es, al menos en el arte, el elemento decisivo— su gracia. (*FR*: 60)

Pues bien, esta "gracia" no es otra cosa que la vida misma: "La inoperancia no es otra obra que les aparece al resto de las obras desde el afuera de ningún lugar para desactivarlas y deponerlas: ella coincide completa y constitutivamente con su destitución, *con vivir una vida*". (*WDP*: 74) Hay en el "vivir una vida" una fuerza de freno al deseo puro de perseverancia y expansión: acá está el punto en que se juega una teoría del sujeto pensado desde su más extrema desubjetivación, esto es, desde Auschwitz y sus restos que, quizás irónicamente, Agamben pretende como una teoría que radicaliza las tesis del *conatus* spinozista. En "L'immanenza as-

soluta", ensayo aparecido originariamente en el número 276 de *Aut Aut*, en 1996, y luego incluido en el volumen de ensayos y conferencias *La potenza del pensiero* (2005), Agamben expone un acercamiento a Spinoza bastante singular, hecha a partir de una lectura obsesiva de *La inmanencia: una vida…*, el texto testamentario de Gilles Deleuze, y declarando así su fidelidad a éste. En este escrito, Agamben busca introducirse en la problemática de la vida, a la que considera el "legado que concierne inequivocablemente a la filosofía que viene" (*PP*: 385) dejado por Foucault y Deleuze, e intenta denodadamente diferenciar la *vida impersonal*, aquella que Deleuze asume como la inmanencia absoluta en un gesto de ontologización que será el mismo del italiano, de la *vida desnuda*, sedimento que Aristóteles había aislado como el reducto último de los múltiples significados del viviente en cuanto tal: la vida nutritiva. De esta forma, Agamben pretende distanciar radicalmente *una vida…* de la vida nutritiva o vegetativa que funciona como fondo y presupuesto del dispositivo aristotélico sobre la vida, dispositivo que, al menos desde *Mezzi senza fine* (1993) en adelante, será para nuestro autor consustancial a la biopolítica contemporánea. Asumiendo que "Deleuze se da cuenta perfectamente que el pensamiento que toma por objeto a la vida [¡y la ontologiza como la causa inmanente spinozista!] comparte este objeto con el poder y debe confrontarse con sus estrategias" (*PP*: 401-402), el italiano encuentra el punto de distancia entre ambos en la cuestión del sujeto. Mientras el dispositivo aristotélico —afirma Agamben en este texto—,

> permitía atribuir la vida a un sujeto ("Es por lo tanto a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes"), *una vida…*, en cuanto figura de la inmanencia absoluta, es aquello que no puede en ningún caso ser atribuido a un sujeto, matriz de de-subjetivación infinita. […] Es más: mientras la prestación específica del aislamiento de la vida desnuda era aquella de operar una división en el viviente, que permitía distinguir en él una pluralidad de funciones y de articular una serie de oposiciones (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/

> animal interno; planta/hombre —y, al límite, *zoè*/*bios*, vida desnuda y vida políticamente cualificada), *una vida…* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. (*PP*: 401-402)

En una "matriz de de-subjetivación infinita" y en una "imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones" se abre, por lo tanto, la vida que, como mencionamos anteriormente, Agamben llamará forma-de-vida. Sin embargo, y a diferencia de Negri, ella no trata de una creación, una fuerza expansiva de producción. Antes bien, de un instante radicalmente distinto, el instante de una "contemplación sin conocimiento" (*PP*: 404). Para comprender el estatuto de esta contemplación sin conocimiento, el italiano repiensa esta vida que *de-subjetiva*, a partir de un pasaje del *Compendium grammaticaes linguae hebraeae* de Spinoza, donde el "príncipe de los filósofos", como lo llamaba Deleuze, explica el significado del verbo reflexivo activo. El italiano nos recuerda el ejemplo que da el filósofo, tomado de lo sefaraditas ladinos, que utilizaban el antiguo español "pasearse" para referir a la acción de pasear o dar un paseo. Lo que le interesa remarcar es que en esta acción *agente* y *paciente* coinciden: quien pasea es el mismo que es paseado, el "quién" y el "qué", sujeto y objeto, son lo mismo. Pero ahí también "medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación". (*PP*: 406) Se trata, entonces, de una causa inmanente cuyos efectos no van más allá de sí misma, de una potencia cuyos actos no la exceden ni realizan, sino *la liberan*. Entonces, ella evita cualquier posición trascendente de un sujeto. Es que se trata de una causa que cae en sí misma, una y otra vez, en una suerte de gimnasia ontológica. Retomando una bella declaración de Deleuze, la potencia como inmanencia será para Agamben el verdadero "vértigo filosófico" (*PP*: 396), el vértigo en el cual todo sujeto cae en su propia de-subjetivación: esta será la vida-potencia que Agamben retomará de Spinoza vía Deleuze para repensar la posibilidad de una desactivación de la biopolítica contemporánea. Por esto, en el programa para la filosofía que viene con que finaliza dicho texto, programa que toma-

rá la vida como *su* tema, se demanda que él mismo asuma en toda asignación de una subjetividad una igual matriz de de-subjetivación; y, en una posible beatitud de la vida que corre más allá de cualquier sujeto, también el punto de una peligrosa subyugación al bio-poder.[100]

Sin embargo, lo que por el momento nos importa remarcar es que aquello que se resiste a la creación, y precisamente se resiste a la creación del sujeto o al sujeto como creación, es algo que necesariamente tiene la forma de una *desubjetivación*. En *Quel che resta di Auschwitz*, libro en que Agamben se dedica de forma explícita a este problema, la cuestión del sujeto se elabora a partir de la paradoja que se inscribe entre quienes testimonian de Auschwitz, los sobrevivientes, y los que perdieron ahí todo atisbo de subjetividad, los *musulmanes*.[101] Dicha paradoja, llamada por el italiano "paradoja de Levi" ya que en base al testimonio de este último y el de otros sobrevivientes diagrama su teoría de la subjetividad, está dada por cuanto el sobreviviente tiene la posibilidad de hablar y contar lo sucedido, pero todo lo que diga no alcanza a dar cuenta de lo que ahí verdaderamente aconteció; mientras que el musulmán, el "testigo integral" según Primo Levi, tiene todo para decir, pero no puede hablar porque ha perdido toda posibilidad de habla. El sentimiento primero de este desfase, que se produce de manera general y grotesca en los sobrevivientes, y que Agamben indaga para dar cuenta de la subjetividad, es la *vergüenza*. Lo característico de ella —señala a partir de un ensayo de Emmanuel Levinas sobre la vergüenza— es que muestra algo inasumible en la mismidad del sujeto, una extrañeza que lo excede y no pue-

100. La frase lapidaria con la que finaliza el texto no deja dudas de los peligros sobre el terreno en que según Agamben se implicará tal filosofía: "La vida beata yace ahora sobre el mismo terreno en el cual se mueve el cuerpo biopolítico de Occidente". (*PP*: 411)

101. Agamben emplea acá el término "musulmán" con que en la jerga del campo de concentración se designaba a quienes habían abandonado cualquier rasgo de humanidad y "flotaban", por así decirlo, en un estadio entre la vida y la muerte, entre el hombre y el no-hombre, entre la vida de relación y la vida vegetativa, incluso más allá de estas oposiciones.

de ocultar, pero que al mismo tiempo le es tan íntima que no puede sino reflejarse en el rubor de sus mejillas.

> El *yo*, en consecuencia, está acá desarmado y superado por su misma pasividad, por su sensibilidad más propia; y, sin embargo, este ser expropiado y desubjetivado es también una extrema e irreductible presencia del *yo* a sí mismo. […] En la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido más que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y desubjetivación, es la vergüenza. (*QRA*: 97)

En nuestra perspectiva, ese "doble movimiento" es precisamente la "capacidad de recepción" que define a la potencia, esto es, la *actividad* por medio de la cual el sujeto *recibe* algo que es tan propio como impropio, le pertenece y define todo aquello que está dentro de él, pero a su vez lo excede y lo mantiene abierto precisamente a todo lo extraño a sí mismo. No se trata de una mera receptividad, sino de una afección de la propia capacidad de recepción, de un apasionarse por la propia pasividad, como en el caso extremo de alcanzar un placer en el sufrimiento de alguna violencia; precisamente ahí está la vergüenza. Ahí agente y paciente coinciden en un mismo sujeto, y la coincidencia de dos polos opuestos no es sino un punto *imposible* —o una "matriz de de-subjetivación infinita". Agamben sitúa en ese punto imposible al *resto*, esto es, el residuo que queda de la implicancia mutua entre una subjetivación y una desubjetivación[102] —y es fundamental entender que no se trata de un proceso donde primero se da la subjetivación y luego la desubjetivación, para volver a plantear una nueva subjetivación y así *ad infinitum*, sino de un único proceso que como tal se presenta como una tensión bi-polar. *Todo sujeto es, en esta medida y pensado desde esta*

102. Podríamos emplear la distinción, foucaulteana si se quiere, entre "sujeción" (*assujettissement*) y "subjetivación" (*subjetivation*) como sinónimo de la que emplea Agamben entre "subjetivación" y "desubjetivación" ya que ambas apuntan, en última instancia, a la misma tensión *irresoluble* en la categoría de sujeto, esto es, la tensión

figuración de la potencia, un no-sujeto. La demostración más clara al respecto es que si un sujeto quisiera aferrarse a su pasividad, a su pura capacidad de recepción, a su pasión, se encontraría con que ya no es un sujeto sino que estaría —como suele decirse en estos casos— *fuera de sí*.

Más allá de que Agamben haya desarrollado toda esta teorización sobre la subjetividad para comprender "el significado ético y político del exterminio" (*QRA*: 19), el gesto más radical que define el libro es que en ella hay también una teoría de la *contingencia* escondida —es decir, de la potencia. Pues bien, como todos los conceptos agambenianos, la noción de sujeto al ser pensada bajo la ontología modal de la potencia y de la politicidad de la vida queda mantenida y abandonada a la vez, esto es, *des*-creada, fijada en su descreación. El sujeto como descreación no significa otra cosa más que vivir una vida, pero no al modo de un conjunto de hechos posibles de reconstruir por una biografía, sino como una suma de posibilidades que agota todos los hechos. En otras palabras, vivir una vida no significa sino estar sujeto —en el sentido de anudado— al propio padecimiento, a la capacidad de recepción, a la autoafección (autoafección que, en verdad, siempre es afección ya que destituye toda autonomía). Y esto significa que la potencia que define a la vida, como hemos visto, no hace otra cosa más que *destituir* al sujeto de su creación, volverlo inoperante e inscribir en cada uno de sus actos y obras la posibilidad radical de que no sean suyas, esto es, de que éstas se le resistan en un campo de inmanencia trascendental hasta agotarlo. La política que se abre ahí es la de una comunidad pensada fuera de la figura de la articulación, pensada, mejor, en la *pasión*.

III. 7. Hacia el final de "El filósofo inoperoso", texto que Andrea Cavalletti dedica a Giorgio Agamben, quizás uno de los más precisos que sobre *el* filósofo se hayan publicado

entre el sujeto como agente y el sujeto como paciente. Sobre esta distinción y su complejidad, Cf. H. García Romanutti, "Sujeto y poder. La deriva foucaulteana entre sujeción y subjetivación" en E. Biset *et alt. Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.

—a pesar de haber sido escrito mucho antes de la publicación de libros fundamentales como, por ejemplo, *L'uso dei corpi*—, se incluye un pie de página que nos resulta fundamental en este aspecto por su exactitud filológica. Nos permitimos recordarlo en su extensión porque alcanza un problema determinante en la comprensión agambeniana de la subjetividad y también, aunque acá Cavalletti no lo exponga de esta forma, de la potencia:

> Podríamos decir que también acá [en relación a la contemplación de la potencia definida por Agamben a partir de Spinoza como una verdadera experiencia de algo así como un "sí", de una subjetividad] nos situamos más allá del concepto de resto como cruce […] entre subjetivación y de-subjetivación: ¿pensar este cruce, pensar una de-subjetivación no significaba quizás también presuponer al sujeto, aunque sea en la forma de un fantasma momentáneo? ¿Y el nuevo sujeto, residuo de la de-subjetivación, no era entonces desde siempre el resto de sí mismo? Si no se hubiese tratado de esto, si la de-subjetivación solo hubiese tenido que ver con una subjetivación, este último término habría sido suficiente, tal como en Foucault. Sin embargo, con la definición del *sí* que Agamben ofrece en *Il Regno…*, se alcanza también —me parece— un desarrollo nuevo y esencial de la noción de resto; o al menos, se pasa de un primera posición […]; a otra posición, cercana pero también distinta, de la "absoluta concomitancia" entre una subjetivación y una desubjetivación […] En la primera posición, o primera *nuance* de la definición de "vergüenza", la modalidad del sujeto es necesariamente cinética ("el *sí* […] como resto en el doble movimiento", *ídem*, pp. 103-4); en la segunda, no necesariamente. En la primera, la "presencia irreductible" es precisamente lo que precedía a la desubjetivación (es decir, un sujeto); en la segunda, la concomitancia absoluta hace que la desubjetivación sea verdaderamente solo una subjetivación […]

> La primera posición es productiva ("el *sí* es lo que se produce como resto"), no así la segunda.[103]

A pesar de que el comentarista precise los lugares donde se produciría ese pasaje de una primera posición a una segunda, nos importa resaltar que esta última, no cinética y por ello improductiva, abre el lugar para asumir una subjetividad no supuesta sino *expuesta* en nada más y nada menos que su de-subjetivación. No hay, por lo tanto, un sujeto que se desubjetiva sino que sujeto es tan solo un momento de de-subjetivación. Pero esto abre una consideración aún más importante sobre la potencia en cuestión acá: ella no antecede al acto u obra, ni los sucede, es el padecimiento que se coloca *junto a* cualquier acto u obra, en una concomitancia absoluta, un paralelismo imposible de erradicar, sin reducirse a ellos: o más bien, potencia es aquello que se libera *entre* ellos. Es fundamental esta aclaración de Cavalletti porque solo así se distingue la concepción heideggeriana de la potencia aristotélica, de la cual parte Agamben según el comentarista, de la suya propia. Es decir: esta aclaración permite alcanzar el modo en que el italiano hace cuentas con su maestro alemán.

> Toda la reflexión de Agamben sobre la potencia —escribe Cavalletti algunas páginas antes— puede parecer una continuación admirable o una interpretación radical del curso de Heidegger sobre el Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles y en particular de los parágrafos 10-12, dedicados a los dos modos fundamentales de la *dýnamis* ("*Ertragsamkeit*" y "*Widerstand*"), es decir a la unidad, en la *dýnamis*, del *poieîn* [actuar] y del *pásjein* [padecer] y finalmente de la *stéresis* [privación] como rasgo interno de la *dýnamis*.[104]

En ella, Agamben habría encontrado la co-pertenencia esencial entre potencia e im-potencia, aquella que, como

103. A. Cavalletti, "El filósofo inoperoso…", op. cit., p. 70.

104. *Ibid*, p. 62.

hemos visto, proviene de las líneas 1046a 30-31 de la *Metafísica* que Agamben traducía como "toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto de lo mismo [de lo que es potencia; *tou autou kai kata to auto pasa dymanis adynamia*]". (*PP*: 289) Es que para Heidegger, según nos advierte Cavalletti, toda potencia es dúplice en cuanto ella es una posibilidad de actuar y/o padecer, que al mismo tiempo es una privación de ellos —o bien esa privación, ese estar *en* potencia es la conjunción imposible entre un modo afirmativo del actuar y uno negativo del padecer. Esto implicaría asumir que la privación, lejos de una simple negatividad, está constitutivamente en relación con la posibilidad de actuar y/o padecer cualquier acto u obra. Hasta acá Heidegger y Agamben coincidirían. Sin embargo, siguiendo al comentarista, la relación entre ambos modos de la potencia (afirmativo y negativo) sería, para el alemán, *cinética*, ya que para que el primer modo se produzca debería *moverse* del lugar sustractivo y privativo del segundo, para luego volver sobre éste y así *ad infinitum*. Por lo tanto, la co-pertenencia de ambos modos de potencia devendría un *movimiento* en el cual el primero (el acto y/o padecimiento en cuanto afirmativo) presupondría al segundo (el acto y/o padecimiento en cuanto negativo), y el segundo al primero, y solo en esta mutua presuposición intercambiarían sus papeles continuamente. Y ahí crecería un constante movimiento que siempre sería doble, bi-direccional, por cuanto toda posibilidad de actuar sería originariamente co-perteneciente a toda posibilidad de padecer, y en esta anfibia condición la potencia aristotélica se transformaría hasta devenir puro movimiento —así, jalando de la intuición de Cavalleti, la lectura heideggeriana de la *dynamis* aristotélica cedería el puesto de la co-pertenencia radical entre actuar y padecer, entre actividad y pasividad a un movimiento sin fin operado entre ambas. Y, en esta línea, acá se abriría la primera y más grande diferencia entre Agamben y su maestro, pues

> …donde la potencia se mantiene en relación consigo misma —escribe Cavalletti sobre la sutil diferencia entre ambos—, es decir, con la propia sustracción, acá —según la lección de Heidegger— ella se extiende en la *kínesis*, o bien —según la lección de Agamben— está en relación privativa con el acto. Así, la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia; y el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto.[105]

Es, entonces, sobre la topología bífida de la potencia aristotélica (capacidad de acción y pasión, actividad y pasividad, co-pertenencia del *poieîn* y del *pásjein*), donde Heidegger habría encontrado el origen del movimiento, y *luego*, el pasaje de la potencia al acto; o más bien, dicho pasaje como forma eminente del movimiento. Agamben, en cambio, la misma potencia.

III. 8. Este pequeño rodeo a partir de las indicaciones de Cavalletti no solo buscan precisar aún más la cuestión de la potencia, sino también mostrar que ella ya no será un movimiento-operación, una *kínesis*, como en la supuesta lectura de su maestro alemán. Y, al mismo tiempo, afinar la cuestión altamente problemática de la subjetividad en su pensamiento y entenderla, en la senda del comentarista italiano, como un *gesto* de subjetivación/desubjetivación —y ya no como una categoría "abandonada" por Agamben.

Respecto del primer punto, quisiéramos recordar algo que ha pasado desapercibido para la mayoría de los comentaristas agambenianos. Se ha mostrado cómo el primer libro de Agamben, *L'uomo senza contenuto* (1970), a pesar de presentar una investigación sobre el origen y naturaleza del arte y de sus mutaciones en la era de la estética, contiene también toda una conceptualización de la vida, claramente situada en el octavo capítulo "*Poiesis*

105. *Ibid*, pp. 63-64.

e *praxis*" donde, a partir de la distinción aristotélica (recuperada por Hannah Arendt) sobre los diversos modos de hacer y actuar (acción, fabricación, trabajo)[106], se piensa el estatuto del *hacer* y de la *vida* del hombre en cuanto tal.[107] Este libro, que también llama a una *destrucción* de la estética como forma de producción y comprensión del arte en nombre de su "estructura originaria", también contiene un primer acercamiento al complejo par aristotélico potencia-acto. Ella se encuentra en el séptimo capítulo, llamado "La privazione è come un volto", donde se aclara el objetivo más íntimo del libro, aquel que muestra cómo "la pregunta por el destino del arte" (*USC*: 89) es también una pregunta sobre "toda la esfera de la ποίησις [*poiesis*] humana, el hacer pro-ductivo en su integralidad" (*USC*: 89). En ella se recuerda cómo para Aristóteles, y para los griegos en general, el estatuto *poético* del hombre en la tierra se debía a su capacidad de llevar algo del no ser al ser, esto es, llevar algo a la presencia por medio de la producción. Sin embargo, en el análisis agambeniano, esta *poiesis* se distingue de la *praxis*, en cuanto aquella depende de un principio *externo* que pueda llevar algo a la presencia, es decir, pro-ducir, mientras que la segunda refiere a aquello que posee *en sí* la capacidad de llevar algo a la presencia. La diferencia esencial, recuerda, está en que mientras la *poiesis* no tiene un fin productivo en sí misma, y por ello precisa de un sujeto externo que posea una *técnica* para

106. Agamben afirma allí: "Mientras la *poiesis* construye el espacio en cual el hombre encuentra su propia certeza y se asegura su libertad y la duración de sus acciones, el presupuesto del trabajo [*lavoro*, en relación al *homo laborans* que Arendt estudió en *La condición humana*] es, en cambio, la *desnuda existencia biológica*, el proceso cíclico del cuerpo humano, cuyo metabolismo y cuyas energías dependen de los productos elementales del trabajo". (*USC*: 105, cursivas nuestras) Como vemos, acá aparece por primera vez una concepción de la vida en términos de vida desnuda, concepción que se desarrollará fuertemente en la saga *Homo sacer*.

107. Cf. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben…*, ed. cit. y N. Taccetta, "Aproximaciones al *hacer* del hombre desde la perspectiva de Giorgio Agamben: la deriva de Guy Debord", *Paralaje*, n° 8, 2012. Disponible en: http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/08-02-TACCETTA-DOSSIER-210-696-1-PB.pdf

producir, la *praxis*, en cambio, al ser un modo de hacer que posee el fin en sí mismo, no necesita ninguna técnica puesto que ella *por naturaleza* produce. El italiano se concentrará en el primero de ellos, por cuanto ahí se abrirá uno de los problemas fundamentales en la modernidad estética: la cuestión de la técnica en relación al mundo del arte pero también al mundo de la industria moderna. Es que ahí se pondrá en tensión el estatuto *original* de la obra de arte y su entrada en el mundo de la *reproductibilidad técnica*. Para este joven Agamben, en sintonía con el pensamiento heideggeriano, lo que se habría perdido ahora es la originalidad en la producción artística. Pero originalidad acá no significa novedad, sino más bien "proximidad con el origen" (*USC*: 91), es decir

> …que la obra de arte —que, en cuanto posee el carácter de la ποίησις [*poiesis*], es pro-ducida en la presencia en una forma y a partir de una forma—, mantiene con su principio formal una relación de proximidad tal que excluye la posibilidad de que su ingreso en la presencia sea reproducible de algún modo, casi que la forma se pro-dujese por sí misma a la presencia en el acto irrepetible de la creación estética. (*USC*: 92)

Esta proximidad con el origen, con la creatividad artística, ha cambiado sustancialmente —siempre según el joven diagnóstico agambeniano—, ya que la reproductibilidad técnica propia de la industria moderna impediría cualquier "originalidad". Sin embargo, esta mutación no ha significado la abolición de la obra de arte sino más bien su hibridación con la técnica industrial. En este sentido, el arte contemporáneo, tal como el *pop-art* y el *ready-made* lo demuestran, señalan la crisis de la *poiesis*, es decir, de la producción humana en cuanto tal. Mientras el primero provee de un estatuto estético al producto industrial (como muestra el famoso *Campbell's Soup Cans* de Andy Warhol), el segundo traslada el producto industrial al corazón del arte (como *Fuente* de Marcel Duchamp). Es decir,

mientras uno *crea* arte yendo desde ésta hacia la industria, el otro lo hace en el sentido inverso. Lo que ambos muestran, para Agamben, es que la *reproductibilidad técnica* y la *originalidad artística*, en el arte contemporáneo —signado por la crisis de la estética—, entran en una zona de indecidibilidad radical que, en último término, es la crisis de la *actividad productiva* del hombre en la contemporaneidad. Ya no hay, entonces, una pro-ducción a la presencia, sino una privación —en este momento, la privación productiva posee un estatuto peyorativo para el italiano, ya que ella señalaría una crisis radical en la actividad originaria del hombre, esto es, una crisis en su estatuto *poético.*

Ahora bien, en esta nostalgia juvenil, heideggeriana, Agamben realiza su primera lectura de la *dynamis* aristotélica.[108] Nos dirá que ella "caracteriza el modo de la presencia de aquello que, no siendo en obra, no se posee todavía en la propia forma como en el propio fin, sino que está simplemente en el modo de la disponibilidad, en el estar adaptada a…" (*USC*: 97) Y esta caracterización iguala, afirma el italiano en un lamento, la obra de arte y el producto industrial porque ellos ya no serán una ἐνέργεια [ser-en-obra, o bien, según la transliteración latina, una *actulitas*], sino "mera" potencialidad. Ahora, en el mundo de la estética moderna, desde el punto de vista del espectador, la obra de arte solo está disponible para su fruición, lo que muestra que entre la industria y el museo no hay diferencia alguna. Ahí habitan los productos disponibles *para…*, que revelan su carácter de "*mera potencialidad*". (*USC*: 99) Se trata, siempre en términos peyorativos, de una "obra que no está jamás en obra […]: no-obra, δύναμις, disponibilidad y potencia". (*USC*: 99). Este diagnóstico, que adelanta en treinta años gran parte la teoría de la potencia inoperosa que ya hemos recorrido páginas arriba, le debe todo a la concepción heideggeria-

108. Vale aclarar que lo realiza, a diferencia de la lectura más detallada presentada en la década del ochenta donde combina diversos pasajes sobre la cuestión en la obra aristotélica, solo a partir del segundo libro de la *Física*.

na de la potencia en cuanto *kínesis*. Por lo tanto, quizás podamos comprender todo el esfuerzo agambeniano en su posterior teoría de la potencia como una búsqueda desesperada por separarse de esta aproximación. Porque para Agamben la potencia jamás será una operación, un movimiento. Esta concepción corresponde a lo que casi cuarenta años después, en *Opus Dei*, en una crítica explícita a su maestro alemán, se denomina una *ontología efectual*. Esto es, una ontología que hace del ser ya no un hábito o una potencia en tanto capacidad de recepción, sino una operación en la cual la *esencia* se realiza (o más bien, debe realizarse) en la *existencia*.

> El ser del *Dasein* —afirma ahí el italiano recordando la célebre definición heideggeriana—, esto es, del ente cuya esencia yace en la existencia, y que, en cuanto debe asumir cada vez su ser arrojado en la facticidad, tiene que ser los propios modos de ser, es, aunque en un sentido particular, decididamente efectual. Dado que "a él le va en su ser su mismo ser", el *Dasein* no es, sino que tiene que ser su ser, debe, por lo tanto, realizarlo y volverlo efectivo. Por ello el *Dasein* puede presentarse en Heidegger al mismo tiempo como un dato y como una tarea, es decir, como algo que existe en el modo de la propia e incesante efectuación. (*OD*: 76)

En otras palabras, Agamben desliga su teoría de la potencia del heideggerianismo inicial porque encuentra ahí un *deber*, una *tarea histórica* de realización —cuyo nombre terrible será *nazismo*. Esta asunción del ser como deber-ser, que se encuentra en la base de la ética kantiana según se desprende de la arqueología emprendida en *Opus Dei*, presenta una figura de la potencia que solo puede ser asumida como *kínesis*, esto es, como el movimiento nunca terminado de una *actualización* (infinita) de la potencia. Por lo tanto, contra ella, se tratará de repensar una potencia que ya no sea "disponibilidad para…", al modo del primer

acercamiento en *L'uomo senza contenuto*, ni tampoco una que esté subsumida en el ser-en-obra de todo acto *poiético*.

Pues bien, y acá abrimos el segundo punto, esta potencia se calibrará, como la desubjetivación de cualquier subjetividad, en el *gesto*. Porque ahí donde el movimiento deja lugar al *movible*, ahí donde la operación se abre a la inoperosidad, ahí aparece un gesto. En "Note sul gesto", de *Mezzi senza fine*, el italiano muestra cómo éste, y no la imagen, es el "*elemento del cine*" (*MSF*: 49). Sin embargo, se puede pensar, esta oposición algo rápida entre imagen y gesto, a partir del cine, es mucho más compleja de lo que pareciera a simple vista. Por eso, en ese pequeño texto, y a través del eterno retorno nietzscheano, la polarización de la imagen en Warburg y las imágenes-movimiento de Deleuze, Agamben logra entrever su problema más íntimo, el que más nos interesa en este trabajo:

> Toda imagen, de hecho, está animada por una polaridad antinómica: de una parte, ella es la reificación y la cancelación de un gesto (es la *imago* como máscara de cera del muerto o como símbolo); de la otra, ella conserva intacta su *dynamis* (como las instantáneas de Muybridge o cualquier fotografía deportiva). La primera corresponde al recuerdo del que se adueña la memoria voluntaria, la segunda a la imagen que aparece improvisamente en la epifanía de la memoria involuntaria. Y mientras la primera vive en un mágico aislamiento, la segunda reenvía siempre más allá de sí misma, hacia un todo del cual forma parte. (*MSF*: 49-50)

Explicitemos esto: la *duplicidad* esencial de la imagen —aquella que, como dijimos, es lo que le otorga su carácter absolutamente medial— viene dada a partir de su capacidad por presentar un gesto reificado pero también su *dynamis*. El término griego elegido no es menor: *dynamis*, potencia. ¿Qué es, entonces, un gesto? Bien podemos decir: él es el *secreto* de toda imagen, su potencia interna. Toda la teoría de la potencia agambeniana, por

lo tanto, se quiere una exposición del secreto interno de toda imagen, de su *gestualidad*. Solo así, las palabras enigmáticas con que concluye esta caracterización de la *imago*, "…el todo del que forma parte", cobran su sentido: ese "todo" no es sino la *potencia absoluta* del gesto que guarda y conserva toda imagen. En consecuencia, cuando a partir de Varrón, Agamben afirme ahí mismo que "aquello que caracteriza al gesto es que en él no se produce ni se hace, sino que se asume y soporta" (*MSF*: 51), lo que está recordando no es sino la "pura capacidad de recepción" que define al mismo y que, como hemos visto, define su noción de potencia. Esta *imagen-gesto*, mina de absoluta potencia que disuelve la rígida cripta de la *imagen-símbolo*, no se produce. Por lo tanto, no es una tarea, no necesita una operación. No es ni una *praxis*, ni una *poiesis* —no es una actividad cuyo fin se encuentra en ella, al modo de la *praxis*, ni tampoco una producción cuyo fin es externo a ella, como en la *poiesis*. Es, en cambio, "una medialidad pura y sin fin que se comunica a los hombres". (*MSF*: 52) En los dos tipos de la memoria de Marcel Proust, ella pertenece al de la memoria involuntaria, al rayo que abre el lugar epifánico en que el presente y el pasado importan solo por lo que tienen en común —de ahí el carácter ineludiblemente histórico de la imagen-gesto y su potencia. Y, aquí, siempre estamos en una situación ontológica.

> La figura última del ser no es la postura, sino el gesto. Éste no pone ni impone nada —expone solamente. Como en los films de Beckett, en el incesante ir y venir de *Quad* o en el soñador sentado de *Nacht und Traüme*, la postura se aleja y disuelve en un gesto. Y como, en el gesto del danzador, lo danzable no deviene jamás algo danzado, así, en el gesto del viviente, lo vivible no deviene jamás algo vivido, sino que resta vivible en el acto mismo de vivir. (*Po*: 51)

En este pasaje entendemos que el gesto es aquella potencia que nunca se vuelve obra u acto. Aquella vibi-lidad o aquella danza-bilidad que nunca deviene vida o danza, y que, sin embargo, singularizan, con su obstinada renuncia a ser identificables en una obra determinada, toda vida y toda danza.[109] Pero también, y quizás esta sea la consecuencia más radical de esta teoría, que ella es lo que logra disolver toda postura —¡y posición!— en un gesto *irreductible* a cualquier obra, movimiento u operación.

Y es acá donde será posible una teoría del sujeto. En "L'autore come gesto", a partir de Beckett y Foucault, de su conferencia "¿Qué es un autor?" y de *La vida de los hombre infames*, el gesto como "secreto inconfesable" (*P*: 78) asumirá también esta condición medial sin fin ni finalidad y definirá al sujeto —sin representación y sin rigidez— como lo que "resta sin expresarse en todo acto de expresión". (*P*: 73) Nos interesa remarcar, contra la acusación de Sandro Chignola con la que hemos comenzado este capítulo, que si esto es cierto, si un sujeto se produce en un gesto irreductible a una postura o posición, *todo sujeto es una potencia* que resiste e insiste liberándose de "aquello que resulta del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los mismos dispositivos que lo han producido —primero de todos, el lenguaje". (*P*: 80) Entonces, sujeto agambeniano es, quiérase o no, también un efecto excesivo.

Ahora bien, si "con Foucault, pienso que la filosofía no está hecha para comprender sino para tomar posición"

109. Más recientemente, en *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (2017), Agamben ha desarrollado a fondo estas reflexiones dispersas en torno al gesto, muy estrechamente vinculadas a la danza. Afirma ahí: "el gesto jamás es para quien lo lleva a cabo (o, mejor, para quien parece llevarlo a cabo) medio para un fin, como tampoco puede ser considerado un fin en sí. Y así como, en la ausencia de intención, la danza es la perfecta exhibición de la pura potenia del cuerpo humano, así se podría decir que en el gesto, cualquier miembro, una vez liberado de su relación funcional a un fin —orgánico o social—, puede por primera vez explorar, sondear y mostrar sin agotarlas todas las posibilidades de la cual es capaz". (*K*: 135) Como vemos, gesto supone liberar la potencia, volverla danzable.

(Chignola, 2014: 8), con Agamben diremos que la filosofía no solo está hecha para tomar posición, sino también, en la misma medida, para disolver esa misma toma de posición "filosófica" en aquel gesto que secretamente *se* le resiste —la *poesía*.[110]

110. Aunque más adelante nos concentramos especialmente en el contacto privilegiado que Agamben establece entre filosofía y poesía, baste por ahora señalar que el mismo tiene la forma de un gesto —*su* gesto como autor.

IV. RITMO, EL TEMPO MESIÁNICO DEL PENSAMIENTO

> …el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquella quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto.
>
> Walter Benjamin, *El origen del* Trauerspiel *alemán*.

IV. 1. "Todo es ritmo, todo el destino del hombre es un solo ritmo celeste, como cada obra de arte es un ritmo único, y todo oscila de los labios poetizantes del dios..". Con estas palabras de Hölderlin, escritas en sus "años de la locura" (*USC*: 143), Agamben abre el penúltimo capítulo de *L'uomo senza contenuto*, al que titula "La struttura originale dell'opera d'arte". El joven italiano tomará estas palabras en su seriedad, como si fueran expelidas por el oráculo de Delfos y no solo por un convaleciente desrazonado, para repensar con ellas dos cuestiones fundamentales: la noción de estructura y la concepción de origen. De ahí que el título de este capítulo evidencie una *paráfrasis* de "El origen de la obra de arte", el conocido texto heideggeriano.

De este modo, volviendo sobre la *Física* aristotélica, Agamben muestra cómo la noción de ritmo para el estagirita refiere a aquello que "se adjunta a aquel sustrato inmutable y, adjuntándose, lo compone y forma, le confiere *estructura*". (*USC*: 144) Por esta razón, "el ritmo es *estructura*, esquema, contrapuesto a la materia elemental e inarticulada". (*USC*: 144) Sin embargo, esta noción padecería

una aporía fundamental, vista ya por Aristóteles contra las tesis de los pitagóricos —parecidas en esto, siempre según el diagnóstico del joven Agamben, al estructuralismo del siglo XX. Es que el término estructura "designa *o bien* el elemento primero e irreductible (la estructura elemental) del objeto en cuestión, *o bien* aquello que hace que el conjunto sea aquello que es (es decir, algo más que la suma de las partes)…" (*USC*: 145). En otras palabras, la noción de estructura sería un elemento de un conjunto determinado pero al mismo tiempo será aquello que, excediéndolo, lo mantendría unido. Porque si la estructura refiere a un todo que es algo más que la mera suma de sus elementos, ese "algo más", al ser asumido como un "elemento primero", "el *quantum* mínimo más allá del cual el objeto pierde su realidad" (*USC*: 147) —tal como hicieron los pitagóricos contemporáneos de Aristóteles y como lo hizo el estructuralismo de principios de siglo XX (de ahí su constante inclinación a adoptar métodos matemáticos)—, oscila constantemente entre una concepción *rítmica* y una *numérica*. Mientras la primera explica el *cómo* algo llega a ser lo que es, la segunda explica el *qué* es lo que hace ser algo de tal modo. En ambos casos estamos caminando sobre la cornisa de la metafísica occidental pero también de la estética moderna: la cuestión de la *forma*. Es que para Aristóteles, ritmo, estructura y forma serán sinónimos ya que en ellos se verifica "el principio originario de la presencia" (*USC*: 147). Pero aquí, a diferencia de los pitagóricos y del estructuralismo moderno, la estructura no será el *quantum* mínimo, el elemento primordial sino, antes que nada, "οὐσία, el principio de la presencia que abre y mantiene la obra de arte en su espacio original". (*USC*: 149) Se trata, entonces, de un ritmo o estructura entendida como aquello que *pro-duce*, esto es, lleva a la presencia cada cosa, eliminando así cualquier concepción numérica de estructura. Ella, ahora, será solo lo que hace que el todo sea más que la suma de las partes. En esta noción de estructura, tanto para Heidegger como para el joven Agamben, será la base de la concepción rítmica

especial que permitirá, contra la estética moderna, pensar a la obra de arte como aquello que abre el lugar propio de la *originación* —en otras palabras, del *tiempo*.

Sin embargo, según Agamben, la esencia del ritmo, de acuerdo a su etimología griega, no es solo la sucesión indefinida de instantes asumidos como puntos puramente diferenciales, sino aquello que "introduce en este flujo eterno una laceración y una interrupción". (*USC*: 150) Es decir, aquello que, como bien afirma Fleisner, inscribe una "dimensión atemporal dentro del tiempo"[111]. Y precisamente por esta razón, porque se trata de una interrupción del fluir infinito e indeterminado del tiempo lineal, toda obra de arte es un único ritmo, como afirmaba Hölderlin. En ella "percibimos —continúa la comentarista argentina— un detenerse del tiempo y somos transportados a un tiempo más original, tenemos una experiencia, ni estética ni estática, sino extática"[112]

Tal como señala Agamben, frente a la obra de arte como ritmo se abre la dimensión más "auténtica" del hombre, es decir, su condición *temporal* sobre la tierra. En ella, en tanto ritmo, el tiempo lineal es suspendido en una detención y una laceración —cualquier música lo podría atestiguar— y el hombre hace así una experiencia del tiempo en cuanto tal. De este modo, en la suspensión que provoca, quedamos absortos y fuera de nosotros expuestos a "un *ek-stasis* en una dimensión más original". (*USC*: 151) Se trata de una experiencia artística por fuera de la estética. Entonces, ¿en qué consiste desde esta perspectiva la obra de arte, es decir, en una perspectiva por fuera de la "estética"?

> La obra de arte no es ni un 'valor' cultural ni un objeto privilegiado para la αϊσθησις [fruición] de los espectadores, y tampoco la absoluta potencia creativa del principio formal, sino que por el contrario se sitúa en una dimensión más esencial, por-

111. Fleisner, *La vida que viene…*, ed. cit., p. 98.

112. *Ibid*, pp. 98-99

> que permite que el hombre pueda acceder a su ser originario en la historia y en el tiempo. (*USC*: 153)

En este sentido, la obra de arte es la experiencia antropogenética —el devenir humano del hombre— por excelencia y, como tal, el *a priori* histórico que se abre en toda ontología o filosofía primera: esto es, el contacto entre lenguaje y mundo que, según vimos, caracteriza a la ontología de acuerdo al italiano. Con esto queremos advertir lo siguiente, cuestión fundamental para nuestro trabajo: *L'uomo senza contenuto* es un libro que hace de la obra de arte un *factum* ontológico, y, con ello, una fuerte reivindicación de la ontología *contra* la estética —de ahí su inevitable heideggerianismo. Con la *rítmica* ínsita a toda obra de arte, por lo tanto, el hombre encuentra "la propia verdad presente en el flujo imparable del tiempo lineal". (*USC*: 152)

Ahora bien, si la rítmica abre la condición temporal del hombre, su condición pro-ductiva, la οὐσία aristotélica —esto es, la *substantia*, término con que los latinos tradujeron esta noción fundamental del estagirita y de la metafísica occidental— está desde siempre encomendada a la historia. Por esta razón, si se nos permite uno de los anacronismos con que nos movemos en este trabajo, *L'uomo senza contenuto* de 1970 deja abierta la cuestión ontológica que en 2014 se retomará con la ontología modal desarrollada en *L'uso dei corpi*. Como veremos seguidamente, ella estará ahora diagramada nada más y nada menos que *contra* la *ousía* aristotélica y el particular vínculo entre ser y tiempo que el estagirita dejó en ella como herencia a la metafísica occidental. Sin embargo, se verá también, Agamben desactivará este vínculo para abrir una ontología modal que también se calibrará ontológicamente por su *ritmo* donde, si adelantamos la línea de nuestra lectura a riesgo de perderla, el tiempo y el ser ya no serán *supuestos* como en Aristóteles sino *restos* y a la vez *modos*. De alguna manera, modificando su perspectiva juvenil, el ritmo como

temporalización del flujo del ser será todavía una apuesta fundamental de su ontología.

IV. 2. La segunda parte de *L'uso dei corpi* lleva el título cardinal de "Archeollogia dell'ontologia". Si recordamos las precauciones metodológicas propias del pensamiento agambeniano, que desarrollamos anteriormente, podemos afirmar que para el italiano la arqueología se presenta como la única vía posible para ingresar al presente. Y ella, antes que una práctica de investigación historicista, implica más bien la búsqueda de determinados *a priori* históricos que, en una masa de documentos y archivos determinados, los cargan de significados y de funciones. Precisamente, como mostramos, la función *paradigmática* de estos *a priori* históricos consistía en esta práctica: esto es, en ser un caso singular en cuya exposición se volvía inteligible un determinado corpus. Por lo tanto, si "la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido esta articulación" (*UDC*: 151), hacer una arqueología de ella implicará retomar, en cada caso, un singular que permita volver inteligible la articulación entre lenguaje y mundo y determinar así sus "épocas". Claro que esa articulación tendrá el carácter "originario" con el singular significado que Agamben otorga a este término, esto es, el carácter de un evento que no ha cesado jamás de producirse, y de este modo, que no ha cesado jamás de producir historia —el evento antropogenético en sí. En consecuencia, podemos afirmar que el cometido fundamental de Agamben en esta segunda parte del libro será doble: por un lado, realizar una historización epocal de las diversas "ontologías" de Occidente y, por el otro, trazar una ontología posible para el presente. Es por lo demás claro que ambos propósitos serán realizados en paralelo, ya que si una ontología es hoy posible, ella deberá medirse con su propia historia. Acá asistimos, entonces, a una "historia de la ontología" que funcionará al mismo tiempo como

una "ontología histórica" —quizás esta bi-polaridad explique el fundamental vínculo entre ontología e historia en el italiano.

Sin embargo, una dificultad ulterior se inscribe en esta tesis agambeniana, dificultad concerniente al diagnóstico con que presenta dicha historia y que problematiza justamente todo vínculo entre ontología e historia. En las primeras páginas de esa parte, a modo de una pequeña introducción, se presenta este diagnóstico dividido en dos partes: en primer lugar, asumiendo que la ontología —es decir, la articulación originaria entre lenguaje y mundo—, "*ha constituido por siglos el* a priori *histórico fundamental del pensamiento occidental*" (*USC*: 152); y, en segundo lugar, que esta articulación parece haber alcanzado hoy su cumplimiento final. En consecuencia, no habría una ontología propiamente dicha ya que viviríamos "en un tiempo que no está —o al menos no pretende estarlo— determinado por ningún *a priori* histórico, es decir, en un tiempo post-histórico" (*USC*: 154). En otras palabras, según este diagnóstico, hoy viviríamos en un tiempo sin ontología y, por lo tanto, en un tiempo inscripto en un "después" de la historia. Cómo será posible repensar dentro de este tiempo post-histórico una ontología alternativa, esta será la apuesta agambeniana que encontrará sus raíces en lo que denominará una *ontología modal*.

Para sostener esta diagnosis, el italiano recuerda dos momentos centrales del desarrollo ontológico de Occidente, esto es, del desenvolvimiento de su *a priori* histórico. En primer término, la imposibilidad de una metafísica pura *a la* Kant y, en segundo, el así llamado "giro lingüístico". En relación al primero, señala Agamben, la imposibilidad de la metafísica o de una filosofía primera tal como Kant sentenció este problema hizo que ella, sin embargo, sobreviviera atrincherada en la "fortaleza del trascendental". (*UDC*: 153) Con ello, al transformar la ontología o filosofía primera en una imposibilidad amurallada, el *a priori* histórico era trasladado desde el evento ontológico-antropogénetico hacia el conocimiento

y su sujeto, transformando así la ontología en una gnoseología. Éste será uno de los momentos centrales de la ontología en tanto *a priori* histórico de Occidente: su conversión en un trascendental que, sin embargo, aseguraba la primacía del sujeto cognoscente. Ahora bien, según el italiano, hasta Heidegger —y junto "a los filósofos no profesionales, como Nietzsche, Benjamin y Foucault, y, en un sentido distinto, un lingüista como Émile Benveniste" (*USC*: 153)— esta fortaleza trascendental no había sido asaltada. Solo con ellos se realiza un segundo gran movimiento: se traslada el *a priori* histórico desde la fortaleza del trascendental, y con ello desde el conocimiento, hacia el lenguaje. Sin embargo, este traslado no se dirige hacia las proposiciones significantes —o, más bien, no solo hacia ellas— sino hacia "el puro hecho del lenguaje, el puro darse de los enunciados, antes o más allá de su contenido semántico". (*USC*: 154). Ahora, "la lengua —declara sin reservas Agamben— ha tomado el lugar del ser como *a priori* histórico". (*USC*: 154) Y es precisamente esta última declinación la que para el italiano parece haber alcanzado hoy su cumplimiento, y si, como declaraba heideggerianamente hacia el final de *L'uomo senza contenuto*, "es solo en la casa en llamas que deviene visible por primera vez el problema arquitectónico fundamental" (*USC*: 172), podemos alegar que solo cuando la ontología "arde" es posible entrever su problema fundamental. Y en un mundo donde la lengua ha tomado el lugar del ser, ella ahora "arde" por todos lados sin decir ya nada, como una "efectualidad neutral a-histórica o post-histórica, que ya no condiciona más ningún sentido reconocible del devenir histórico ni tampoco ninguna articulación epocal del tiempo" (*UDC*: 154) —la ontología se convierte entonces en un *problema fundamental*. Y para llegar a él será necesario, por lo tanto, una arqueología.

IV. 3. Como de costumbre en Agamben, todo comienza en y por Aristóteles. Puntualmente en "el dispositivo de escisión del ser que define a la ontología aristotélica".

(*UDC*: 155) Este dispositivo ontológico posee su *locus* en la distinción fundamental del tratado *Categorías*, donde el estagirita distingue una *ousia* primera —una entidad o esencia— "que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto; v. g.: el hombre individual o el caballo individual". (*Categorías*, 2a 10-11) de las entidades secundarias que "o bien se dicen de las entidades primarias como sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos". (*Categorías*, 2a 33-35). Ahora bien, para advertir esta división es necesario comprender el término que, tanto Agamben como la tradición filosófica de Occidente, traducen como "sujeto": *hypokeimenon*. Según el italiano, este término significa "aquello que yace abajo o al fondo" (*UDC*: 155). Claro que la traducción latina por *sub-iectum*, lo que está por debajo de lo eyecto, ha sido fundamental para esta tradición. Sin embargo, lo central es que la subjetivación asume acá el estatuto de una *suposición*, esto es, de un poner por debajo o al fondo. En consecuencia, si seguimos el razonamiento aristotélico presentado por Agamben, una esencia primera será aquella que no se dice o predica de un sujeto ni tampoco está en un sujeto porque no *presupone ningún yacente sobre el cual se diga o predique algo*. ¿Qué significa esto? "*La* ousia *primera* —nos responde Agamben— *es aquello que no se dice sobre la presuposición de un sujeto ni está en un sujeto, porque es ella misma el sujeto como pre-sub-puesto —en cuanto puramente existente— como aquello que yace bajo cada predicación*". (*UDC*: 159)

Lo que Aristóteles formula con esta distinción, entonces, es la aporía fundamental en que queda atrapada la tradición filosófica de Occidente: que existe un yacente-debajo que *se dice*, esto es, que hay un ser que, tal como no deja de repetir una y otra vez el estagirita, "se dice de muchos modos". En otras palabras, acá se produce una "subjetivación del ser" (*USC*: 159) —afirma Agamben tras los pasos de Rudolf Boehm, un estudiante poco conocido de Heidegger— que consiste en suponerlo como aquello sobre lo cual se predica o dice. Por lo tanto, el lenguaje queda definido en este dispositivo como aquello que dice

algo *sobre* algo que está al fondo o por debajo, es decir, sub-puesto. "Hay" un existente, un singular ("el hombre individual o el caballo individual") que "se dice". La famosa *ousia* aristotélica es entonces aquello que el lenguaje presupone como no dicho para *decirlo* —o bien para "predicar" sobre él. Por esta razón, Boecio traducirá este término fundamental de la metafísica aristotélica por el conocido "substantia" con que el Medioevo se supo aristotélico. Estas predicaciones, que serán esencias segundas, se presentan *divididas* respecto de la esencia primera "sobre" la que se dicen. Es precisamente este vínculo entre "ser" y "decir" lo que Agamben interrogará en Aristóteles. Porque es en él donde se ha producido la fractura fundamental de la filosofía en Occidente, esto es, la fractura entre ontología y lógica —quiebre que hoy se verifica en lo que se suele denominar la "filosofía continental" y la "filosofía analítica". Es decir, solo porque hay en Aristóteles una fractura entre ser y predicados es que hay también una incesante articulación entre ambos. Y esta articulación *lingüística* proviene de un supuesto fundamental que no es otro más que el suponer que "el ser se dice…", lo que conlleva a asumir al lenguaje, antes que nada, como una máquina presupositiva. Es que para decir, el lenguaje asume que *habrá algo* sobre lo que se dice. Afirma Agamben, en consecuencia:

> Apenas hay lenguaje, la cosa nominada es presupuesta como lo no-lingüístico o lo irrelacionado con la cual el lenguaje ha estabilizado su relación. Este poder presupositivo es tan fuerte que nos imaginamos lo no lingüístico como algo indecible e irrelacionado que buscamos de cualquier modo aferrar como tal, sin acordarnos que esto que buscamos aferrar de este modo no es más que la sombra del lenguaje. […] Es en la estructura de la presuposición que se articula el entrecruce de ser y lenguaje, ontología y lógica que constituye a la metafísica occidental. (*USC*: 160)

Siguiendo las tesis de *L'uso dei corpi*, el dispositivo aristotélico será, por lo tanto, el arma a través de cuyo sistema la metafísica occidental, partiendo de una asunción específica del lenguaje, divide y a la vez articula al ser y lo funda como aquello "sobre lo cual se dice", posicionándolo de este modo como un *sub-iectum*, un *presupuesto*. En él crece la ambigüedad fundamental que acompaña a esta metafísica, ambigüedad donde toda lógica se presenta como ontología y ésta como lógica, ambigüedad radical situada en la misma palabra "onto/logía".

Ahora bien, tal como señala Agamben, esta no será la única definición de la *ousia* que otorga Aristóteles. Como se desprende de algunos pasajes del libro VII de la *Metafísica*, el estagirita asume la insuficiencia de entender la sustancia como sujeto o presupuesto —lo que yace al fondo—, no solamente porque es oscuro sino porque si se suprimen todas las predicaciones "no parece que quede ningún otro sustrato". (*Metafísica*, 1029a 12-13) En otras palabras, Aristóteles se da perfecta cuenta que al asumir la substancia como aquello de lo cual se predica, es decir, al asumirla como sujeto, una vez que se le quitan todas sus predicaciones, parece no quedar nada de ella. Es por esto que, para evitar su caída en la oscuridad, la *ousia* será determinada por Aristóteles por una fórmula tan enigmática como fundamental para su propia metafísica, ya que por medio de ella podrá mantener unidos los fragmentos del ser que su mismo dispositivo había separado. Esto es, una fórmula que permitirá re-articular el ser-sujeto y sus predicados. Ella se escribe, en la transliteración más común, *to ti en einai —quod quid erat esse*, en su versión latina— y expresa la irreductible conformación *relacional* de la sustancia aristotélica. Porque ella logra cerrar, o más bien, prestar una sutura determinada a la oscuridad sin sustrato alguno que pareciera definir al ser-sustancia una vez que se le quitan todos sus predicados. Es que al determinar al ser como un *subiectum*, se introduce "una escisión fundamental, por la cual se divide en una esencia inexistente y en un existente sin esencia". (*USC*: 164) Es

decir, es en este dispositivo ontológico donde la esencia (el predicado) y la existencia (el sujeto) quedan divididas y, sin embargo, articuladas por medio de la fórmula cuasi-mágica del *to ti en einai*. Ella asegura el continuo tránsito entre el "ser existensivo de la sustancia primera y el ser predicativo de la sustancia segunda" (*USC*: 164), entre la existencia en cuanto tal y su predicación esencial.

Pero, ¿qué significa esta fórmula que define en último término la *quididad* aristotélica? Persiguiendo la pesquisa de Curt Arpe, un joven filólogo que muere en 1942 en medio de la Segunda Guerra Mundial, Agamben asume que, de acuerdo a la estructura gramatical de la fórmula, "significa (en el caso de un ser humano): 'lo que era para X (para Sócrates, para Emma) ser (Sócrates, Emma)'. La fórmula expresa la *ousia* de un cierto ente, transformando la pregunta '¿qué es para este ente ser?' en la respuesta 'esto era para aquel ente ser'". (*UDC*: 165). El problema decisivo es que en esta fórmula Aristóteles introduce un tiempo verbal distinto al presente, el pasado imperfecto, y con ello designa así a la sustancia como *lo que "era" para un cierto ente ser*. Para Agamben, y esta es la singularidad de su lectura, la introducción de ese pasado se encuentra en plena relación a la asunción de la *ousia* como presupuesto o sujeto, esto es, como lo que se pone por debajo o al fondo. ¿Por qué? Pues porque para aferrar el supuesto a través de una predicación, hay que aferrar un "*haber sido* presupuesto" (*USC*: 167). En otras palabras, la colocación *ex ante* del presupuesto es lo que permite aferrarlo *solo como pasado.* La única forma, por lo tanto, de alcanzar la singularidad de una sustancia individual (el ser Sócrates o Emma) es asumiendo que ella *ha sido*, esto es, que yace antes de cualquier predicado como supuesto. De esta forma, y con esto va según Agamben la prestación fundamental de la ontología aristotélica a la conformación de la metafísica en Occidente, se opera "la introducción del tiempo en el ser". (*USC*: 167) Por lo tanto, la fórmula *to ti en einai*, lo que era el ser para el ser, es nada más y nada menos que una consecuencia radical de asumir al ser como aquello

sobre lo que se dice, es decir, una consecuencia de la *escisión* del ser en existencia y esencia. En consecuencia, "en el mismo gesto con el que escinde al ser, el lenguaje produce el tiempo". (*USC*: 168) Entonces, ante el peligro del fondo oscuro sin sustrato alguno en que quedaría convertida toda *ousia* una vez que se le quitaran sus predicaciones, la fórmula en cuestión muestra que el ser en cuanto tal solo puede ser aferrado como *tiempo*. La existencia singular, la sustancia primera solo puede ser alcanzada como tiempo —el tiempo en que se tarda en articular su división por medio de la suposición.

Sin embargo, prosigue Agamben, esta temporalidad no es una temporalidad cronológica que implicaría la posibilidad de datar y medir la pre-suposición del sujeto o substancia. Se trata, en todo caso, de

> algo así como un tiempo operativo, que reenvía al tiempo que la mente emplea para realizar la articulación entre el sujeto presupuesto y su esencia. Por ello las dos posibles traducciones de la fórmula *to ti en einani* se corresponden mutuamente: el 'qué era para x ser' se refiere al *hypokeimenon* presupuesto y 'el ser aquello que era' al intento de aferrarlo, de hacer coincidir sujeto y esencia. El movimiento de esta coincidencia es el tiempo: 'ser lo que era para x ser'. La división del ser operada por el dispositivo sirve para poner en movimiento al ser, para darle tiempo. El dispositivo ontológico es un dispositivo temporalizante. (*UDC*: 169)

El tiempo, entonces, es convertido es una operación, en un movimiento que ayuda a restablecer la identidad y continuidad que el lenguaje había quebrado con su escisión del ser. Así, Aristóteles no solo introduce el tiempo en el campo del ser sino también, y fundamentalmente, el movimiento —entendido como una temporalidad interna al sujeto.[113] De este modo, el estagirita logra salvar la

113. Será precisamente aquí, en esta temporalidad producida por el *hypokeimenon*, en este presupuesto, donde para Agamben la modernidad

existencia de la sustancia como *tiempo* de difracción entre su sub-posición y su predicación, y al mismo tiempo logra posicionarla en un lugar inaccesible —ya que ningún predicado puede definirla por completo—, y sin embargo primaria. Ahora bien, la trampa del lenguaje que implica este dispositivo radicará en que la *sombra* proyectada por él —el sujeto como supuesto— será primaria y a la vez inaccesible. Su operación específica, llevada a cabo por medio de esta compleja cisterna del lenguaje, consistirá por lo tanto en producir un *aislamiento del ser*.

Como hemos visto, ya hacia el final de *Homo sacer*, acá se realizaba la analogía agambeniana entre la metafísica occidental y la biopolítica que rige desde sus inicios la política de Occidente.

> El aislamiento de la esfera del ser puro —afirmaba Agamben ahí—, que constituye la prestación fundamental de la metafísica de Occidente, es análogo, de hecho, al aislamiento de la vida desnuda en el ámbito de su política. A aquello que constituye, de un lado, al hombre como animal pensante, le corresponde exactamente, del otro, aquello que lo constituye como animal político. En un caso, se

construirá su sujeto. Como de costumbre en otras conclusiones, para el italiano, la modernidad será en consecuencia una continuación del dispositivo aristotélico por otros medios. Precisamente es ésta la estructura de la auto-afección con que Kant piensa al sujeto. En un texto llamado precisamente "Sujeto y metafísica", Emmanuel Biset emprende una suerte de cartografía sobre la deconstrucción contemporánea del sujeto moderno. Así, a través de la obra de Nietzsche, Heidegger, Derrida y Nancy, señala cómo esa deconstrucción expone al sujeto desde su complejo vínculo con la presencia entendida ésta, según Derrida, como una presencia-a-sí o como una auto-afección. Por lo tanto, la modernidad no traerá solo la cuestión de la presencia como lo propio del sujeto, sino de la presencia a sí de éste, esto es, de la auto-afección. Ahora bien, esta auto-afección será la temporalidad interna del sujeto, aquella que una y otra vez el sujeto busca aferrar. La resonancia de esta temporalidad con el dispositivo aristotélico de la presuposición es, para Agamben, por lo demás evidente. Es en él donde habrían de buscarse alguna de las raíces más fuertes de la problemática subjetividad moderna. Cf. E. Biset, "Sujeto y metafísica" en E. Biset *et alt.*, *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.

> trata de aislar los múltiples significados del término 'ser' (que según Aristóteles, 'se dice de muchos modos') del ser puro (*on haplõs*); en el otro, la cuestión pasa por separar la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. (*HS*: 203)

Ahora bien, cabe señalar que esta asunción del dispositivo ontológico, como una operación de presuposición propia del lenguaje, ya está presente en el análisis que emprende el italiano sobre la negatividad hegeliana en *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* de 1982. Ahí, a partir del análisis de la conciencia sensible con que se abre *La fenomenología del espíritu*, Agamben muestra cómo el "esto" (*das Diese*), en Hegel, no puede aferrar jamás el "aquí" y "ahora" sino como pasado, como historia —criticando así la supuesta inmediatez de la conciencia natural— ya que la imposibilidad de decir el ser singular, salvo como mera indicación, abre en éste un desfasaje temporal que será precisamente el emerger de la historia como lo propio de la conciencia. Ahora bien, ese pasado e historia ínsitos a toda conciencia, en Hegel, serán consecuencia de implicar la lógica de la presuposición aristotélica como la característica del proceder negativo de la misma conciencia. De hecho, la *Aufhebung* que define el movimiento de la dialéctica hegeliana, en la cual algo es conservado y eliminado a la vez, comporta, para Agamben, la misma estructura de la subjetivación de la sustancia operada por el dispositivo aristotélico dos mil años antes. Por esta razón, el "haber-sido" (*LM*: 126) al que se accede solo al final de la dialéctica no es otra cosa que el trasfondo oscuro del ser-presupuesto aristotélico. De este modo, *L'uso dei corpi*, con su minuciosa exégesis del dispositivo aristotélico retoma, en verdad, una misma obstinación en el pensamiento agambeniano: *el aislamiento en una esfera separada de aquello que, paradójicamente, se presenta como lo primero o fundamento*. Todas sus críticas estarán dirigidas a lo mismo, esto es, a la *división* que operan los más diversos dispositivos sobre la vida, el ser, la imagen. División que

no es sino una "captura instituyente" de la vida, el ser, la imagen.

Pues bien, la operación concreta del dispositivo ontológico aristotélico, donde a través de un sistema de suposición o subjetivación del ser operado por el lenguaje se divide al ser mismo e introduce así un tiempo y un movimiento de rearticulación dentro de él, deja por resultado un sujeto supuesto que es aislado y sin embargo *capturado* por el dispositivo. Esta operación es exactamente la misma que la de la política occidental, donde ahora, según el axioma aristotélico en *Acerca del alma* donde "ser para los vivientes es vivir" (*Acerca del alma*, 415b 13), es la vida desnuda —la vida nutritiva, último sustrato biológico posible— la que queda aislada en una esfera separada, o, para decirlo correctamente, en un *estado de excepción* y en esa separación, en el *tiempo* que implica, se construye su historia política. Por esta razón, tanto la unificación del ser que el propio dispositivo escinde como la unificación de la vida también dividida por un dispositivo, biopolítico en su caso, se convierten ahora en una "*tarea histórico-política*" (*UDC*: 176). Alcanzamos acá el punto más álgido en que el pensamiento de Agamben asimila la ontología y la política. Sin embargo, es menester aclarar que ella, como bien podemos ver, no es una asimilación en los términos de una identidad sustancial, como si la identidad política fuera ontológica y viceversa, sino en los términos de una equivalencia *pragmática*. Por esta razón, el italiano puede escribir:

> El dispositivo ontológico, en cuanto es crono-genético, es también 'histórico-genético', produce y mantiene en movimiento la historia y solo de este modo puede mantenerse a sí. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios ya que ambos tienen necesidad los unos de los otros para realizarse. (*UDC*: 176)

Dicho de otro modo, la vinculación entre "ontología" y "política" no es una mera ocurrencia conceptual del italia-

no; tampoco una analogía puramente descriptiva. Es antes que nada fruto de una arqueología que trabaja sobre la *pragmática* de los dispositivos metafísicos y políticos —y, concretamente, sobre su mutua necesidad. Esta necesidad implicará, para Agamben, una pragmática especial que se define por dejar una tarea, "especulativa" y "política", específica, sobre la que se constituye la tradición onto-política de Occidente: *la fundación de una ciudad —"y no solo un parque de animales"* (*USC*: 175)— *a partir de una existencia singular (la substancia) y su rearticulación lógico-lingüística, esto es, ontológica, y según la cual se abrirá la condición histórico-temporal de esa ciudad política.* Frente a esta alianza de un funcionamiento específico de los dispositivos ontológicos y políticos, el italiano buscará en ellos y contra ellos otra pragmática posible, una que denominará según la ocasión "ontología modal", "forma-de-vida", o también, "*imago* absoluta".

IV. 4. En un texto contundente y claro, Jean-Luc Marion intenta precisar el peso de la diferencia ontológica en Heidegger. Nos interesa este problema porque esta diferencia, según Agamben, se proyecta sobre la base aristotélica de la escisión del ser que, como hemos visto, "define la metafísica occidental". (*UDC*: 156) Es que para Heidegger la metafísica no constituye lo otro de la diferencia ontológica sino más bien su *olvido*. Por esta razón, Marion escribe: "Nunca pensamos fuera o antes de la diferencia ontológica, dado que, aun cuando la ignoremos, pensamos aun en su ocultamiento, a cubierto de su recubierto".[114] Así, bajo el manto de la escisión del ser, metafísica y diferencia ontológica se co-pertenecen originariamente. Ahora bien, a partir de esta base, y realizando un análisis genético sobre la emergencia en el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica a partir de un rastreo entre los diversos textos en que el alemán la tematiza explí-

114. J.-L. Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 154.

cita o implícitamente —con la clara intención de mostrar cómo ella aparece ya temáticamente en *Ser y tiempo* vía Husserl—, el francés avizora que ella y solo ella es la que "permite pensar explícitamente el carácter originalmente temporal del ser *überhaupt* [en general]".[115]

Para ello, Marion señala cómo esta diferencia ontológica, al menos de forma clara y problemática en *Ser y tiempo*, posee, en verdad, una composición ternaria: el "ente", el "ser del ente" y el "sentido del ser en general". Contra la diferencia ontológica a secas, esto es, concebida en términos bipolares entre el ser y el ente, el francés muestra acá cómo ella se compone en verdad de una estructura ternaria debido a la presencia del *Dasein*, comúnmente traducido al castellano como "ser-ahí". Es que, siguiendo a Marion, para que Heidegger pudiera llevar a fondo el proceder fenomenológico y dar un paso más allá de Husserl le era necesario "no carecer del sentido del ser (*Sinn des Seins*), pues solo el sentido del ser permite, precediéndola, plantear una pregunta que sepa interrogar la conciencia y la intencionalidad en función de su ser".[116] Sin embargo, si solo el sentido del ser en general hacía posible plantear la pregunta acerca suyo, ella marcaba la necesidad de un ente cuyo modo de ser consistiera en interrogarse por el sentido del ser. Lo sabemos, esta es la función elemental del *Dasein*. Ahora bien, para que ahí pudiera surgir una diferencia ontológica era preciso situar de modo correcto el estatuto de esta diferencia.

> El ser del ente —aclara Marion en esta línea— no difiere del ente como se distinguiría de otro ente, sino como la manera de ser difiere de lo que es. En tanto que manera (y no él mismo ente) según la cual el ente es, el ser permanece por lo tanto indisolublemente unido al ente, en la superficie del cual debe ser "leído".[117]

115. *Ibid*, p. 161.

116. *Ibid*, p. 173.

117. *Ibid*, p. 177.

En este sentido, la diferencia ontológica se implicaría de un modo radical y singular por cuanto distingue no solo al ente del ser, sino también al ente de su *modo de ser*. Y sobre todo a partir del momento en que el ser no se diferencia del ente como otro ente, sino como una diferencia que ha de ser leída en la "superficie" del ente. Ahora bien, ahí mismo, en esa superficie, es donde el ser parece a su vez *subdividirse* entre el "ser del ente" y el "ser en general". Sin embargo, esta "distorsión"[118] por la cual se pasa de una diferencia binaria a una ternaria se debe a la presencia ineludible del *Dasein*. Él constituye, como sostiene Heidegger desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, la posibilidad de acceso al ser, ya que es el ente que se pregunta por su sentido; pero también, en último término, es su obstáculo ya que entre el modo de ser del *Dasein* y el ser en general —entre el ser del ente y el sentido del ser— hay, problemáticamente, al menos alguna diferencia. Es por esta razón que *Ser y tiempo* habría de convertirse en una analítica existenciaria del *Dasein*, concentrando sus fuerzas en el acceso al ser de este ente —a su modo de ser— y dejando en suspenso un acceso prístino a la diferencia ontológica en cuanto diferencia del ser *en general* [*überhaupt*] respecto del ente. Es que al convertirse en "el único ente para el cual el *ser* tiene un sentido"[119], su presencia provoca la "mediación —opaca quizá— de un ser del ente".[120] Por esto, la "múltiple preeminencia sobre todos los demás entes"[121] del *Dasein* señala también, junto a su privilegio, las raíces existenciarias sobre las cuales se teje ineludiblemente el sentido del ser. Esto es, su necesaria contaminación óntica. Por lo tanto, la primacía del *Dasein* no solo es suya propia sino que también abre la primacía del ser en cuanto tal. Esta es la razón por la que su presencia le es esencial a Heidegger, ya que abre la cuestión del

118. *Ibid*, p. 184.

119. *Ibid*, p. 185.

120. *Ibid*, p. 188.

121. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 23.

ser y, sin embargo, es esa misma presencia aquello que la cierra.[122] Por esto su introducción no será un capricho, ya que antes de presentarse como un tercer término, ofrece en cambio el "único lugar (*Da-*) posible para la diferencia en cuestión del ser con el ente".[123] En este sentido, en *Ser y tiempo*, la dimensión puramente *temporal* del ser en general es "pospuesta" en pos de la temporalidad del *Dasein*, llegando incluso a dudarse de la comprensión del ser en el horizonte temporal.[124]

Es sabido que ya después de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, el pensamiento heideggeriano desplazará sus interrogaciones hacia lo *Ereignis* y el lenguaje, para desplazar estos *impasses* hacia nuevas interrogaciones. Sin embargo, lo que nos importa acá es que en esta suerte de posibilidad e imposibilidad que constituye el *Dasein* para el cometido de un pensamiento de la diferencia ontológica, se entiende mejor el punto de distanciamiento que Agamben marca respecto de su maestro. Por esto, hacia el final de su análisis sobre el dispositivo ontológico aristotélico que, como hemos visto, piensa al ser en relación directa con el tiempo, el italiano declara en el *excursus* final con que cierra dicha parte:

> *El intento de Heidegger de aferrar —en perfecta coherencia con el propio modelo aristotélico— el ser como tiempo no podía, por ello, más que fallar. En su inter-*

122. En este sentido, afirma Marion: "aunque se tomen algunas precauciones para subrayar que el *Dasein*, como puro *da-* extático, abre más la transición absolutamente dócil entre ente y ser que lo que lo impone una tercera instancia, no debe pasarse por alto que todo lo que *Sein und Zeit* cumple públicamente permanece total y explícitamente consagrado al *Dasein* —ya sea directamente (analítica del *Dasein*, sección 1), o indirectamente ('*Dasein* y temporalidad', sección 2)— sin que la consideración del ser en general, absolutamente y en su sentido, no reciba más que menciones estrictamente programáticas". J.-L. Marion, *Reudcción y donación…*, trad. cit., p. 188.

123. *Ibid*, p. 187.

124. Es lo que insinúa el parágrafo 83, cuando, al finalizar *Ser y tiempo*, Heidegger deja en suspenso la pregunta fundamental de su empresa: "¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?" M. Heidegger, *Ser y tiempo…*, trad. cit., p. 471.

> *pretación de Kant, Heidegger afirma que el tiempo, como forma del sentido interno y autoafección pura, se identifica con el Yo. Pero, por ello mismo, el Yo no puede aferrarse en el tiempo. El tiempo, que, con el espacio, debía volver posible la experiencia, es él mismo inexperimentable, presentándose como la simple medida de la imposibilidad de la experiencia de sí. Todo intento de aferrar el yo o el tiempo implica por ello un desfasaje.* (*UDC*: 177)

Pues bien, este desfasaje, esta imposibilidad de aferrar la existencia singular en cuanto tal —la *ousia* aristotélica— se debe a que ella es tan solo el *tiempo en que es supuesta*. En consecuencia, en cuanto auto-suposición, es ya imposible de ser aferrada en sí misma, imposible aferrarla como el *tiempo* que ella es. Así, una experiencia "pura" del tiempo es imposible porque ella no es sino una experiencia del desfasaje ineludible de la sustancia respecto de sí. Solo es alcanzable su predicado, lo que de ella se predica, no ya la "sustancia" temporal que ella es. Por esta razón, ante un supuesto-ser inasible era necesario, según Agamben, una mutación ontológica que abriera una vía para acceder a ella, vía que explicaría de algún modo la preeminencia del *Dasein* en Heidegger.

IV. 5. "Una mutación epocal en la ontología de Occidente se sitúa entre el siglo II y III d. C. y coincide con el ingreso en el vocabulario de la filosofía primera de un término casi completamente desconocido para el pensamiento clásico […]: hipóstasis (*hypostasis*)". (*UDC*: 179) Con esta aseveración, Agamben prosigue esa arqueología de la ontología a la que se dedica en *L'uso dei corpi* y que acá reconstruimos. La mutación señalada no significará otra cosa más que una mutación surgida en el seno del dispositivo ontológico aristotélico. Se abre, entonces, en el seno de una ontología presupositiva como la aristotélica, otra que el italiano denomina ahora "ontología hipostática". (*UDC*: 180) Recordando que originariamente el término hipóstasis refería al "resi-

duo sólido de un líquido" (*UDC*: 180), entendido como un "sedimento", Agamben muestra cómo dicho término da cuenta ahora, contrariamente a la ontología clásica, de un *proceso* por medio del cual el ser se constituye. Contra el *hypokeimenon* aristotélico, es decir, el ser-supuesto-sujeto sobre el cual se predica, ahora la hipóstasis se convierte en "una operación —conceptualmente si no genéticamente segunda— por medio de la cual el ser se realiza en la existencia". (*UDC*: 181) Esto significa que el ser deja de ser un fundamento primero sobre el cual se predica y se convierte en una operación, sea ella una *emanación* o una *efectuación*, en la cual "ser" no es sino aquello que se realiza. En otras palabras, se pasa de una presuposición —en el sentido que hemos visto, como un poner por debajo y al fondo— hacia una producción. La ontología deviene así *operativa*.

> El *hypokeimenon* —afirma Agamben a partir del estoicismo y del neoplatonismo—, el sujeto yacente al fondo en el dispositivo aristotélico, que debía ser apresado a través del *to ti en einai* como el ser que *era*, se escinde ahora y entra en un proceso infinito de fuga: de una parte, un principio inasible e indecible, que tiende a proceder o a retroceder más allá del ser; de la otra, sus emanaciones hipostáticas en la existencia. La ontología aristotélica queda así irrevocablemente quebrada: entre el sujeto presupuesto en fuga más allá del ser y del lenguaje y las múltiples hipóstasis no parece haber pasaje alguno. (*UDC*: 184)

Por lo tanto, la relación ya no es entre un existente presupuesto y sus predicaciones, sino entre las hipóstasis y la producción que ellas hacen de la existencia singular. Se trata, ahora, de algo así como una ontología *económica*. Precisamente por esto, cuando Agamben afirma: "La doctrina neoplatónica de las hipóstasis alcanza su desarrollo decisivo en la teología trinitaria" (*UDC*: 186), debemos recordar que el dogma trinitario propio de la teología cristiana es el paradigma por medio del cual el italiano desarrolla su genealogía de la economía y el gobierno en *Il regno e la*

gloria. En consecuencia, en esta arqueología de la ontología, el italiano señala cómo ella deviene una economía. Si las tres hipóstasis o existencias (Dios-padre, Hijo y Espíritu Santo) refieren a una única sustancia *divina*, la única forma de entenderlas coherentemente para evitar cualquier *fractura* en dicha sustancia que pueda hacer recaer la naciente teología en un paganismo politeísta, es como una *operación*. Por esta razón, la relación entre las tres figuras divinas es una relación económica: ellas son diversas en cuanto a su *praxis*, pero pertenecen a la misma sustancia. Es decir, son "co-sustanciales". En este sentido, la división del ser que el dispositivo aristotélico había realizado es ahora subsanada con una operación donde lo que "es" proviene de una operación por la cual se ha realizado. No se trata tanto de una realidad como de una "realización". (*UDC*: 188)

Es en este contexto donde se vuelve inteligible el significado de la siguiente crítica agambeniana hacia su "iniciador" en el derrotero filosófico: "La tesis de Heidegger según la cual 'la esencia yace [*liegt*] en la existencia' es, en este sentido, el último —casi sepulcral— acto de la ontología hipostática". (*UDC*: 180) Ahora bien, esta tesis define en *Ser y tiempo* al mismo *Dasein*. Es que en esa definición[125], se asume la división aristotélica entre esencia y existencia y se busca suturarla por medio de una efectuación de la primera en la segunda. Si bien es controversial asumir que "yacer" implique una "operación", lo cierto es que este "yacer" es lo que permite asumir una "existencia auténtica" del *Dasein*. Por esto mismo, y tal como mostramos anteriormente, otro libro absolutamente ligado a estas problemáticas, como es *Opus dei. Archeollogia dell'ufficio*, plantea la misma crítica a esta anuencia en Heidegger de una ontología operativa y su figura emblemática del *Dasein*. En consecuencia, podemos afirmar que la crítica agambeniana a su maestro se dirige, fundamentalmente, a la *ineludible mediación*, "opaca" según Marion, que el *Dasein* introduce en la diferencia ontológica.

125. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo…*, trad. cit., p. 54.

> El ser del *Dasein* —escribe Agamben en un *excursus* de *Opus dei*—, esto es, del ente cuya esencia yace en la existencia, y que, en cuanto debe asumir cada vez su ser arrojado en la facticidad, tiene que ser los propios modos de ser, es, aunque en un sentido particular, decididamente efectual. Dado que 'a él le va en su ser su mismo ser', el *Dasein* no es, sino que tiene que ser su ser, debe, por lo tanto, realizarlo y volverlo efectivo. Por ello el *Dasein* puede presentarse en Heidegger al mismo tiempo como un dato y como una tarea, es decir, como algo que existe en el modo de la propia e incesante efectuación. (*OD*: 76)

Y, luego, concluye:

> En la ontología heideggeriana, ser-ahí y ser, *Dasein* y *Ser* están implicados en una relación de recíproca efectuación, en la cual, como en el paradigma de la operatividad litúrgica, se puede decir tanto que el ser-ahí pone en obra y vuelve efectivo al ser, cuanto que el ser realiza al ser-ahí. En todo caso, la relación entre *Dasein* y *Sein* es algo como una liturgia, una prestación a la vez ontológica y política. (*OD*: 77)

En este sentido, el alejamiento fundamental de Agamben respecto de su maestro, que parece sin embargo recuperar una crítica de Derrida hacia la "proximidad" entre el ser y el ser-ahí, entre *Sein* y *Dasein*[126], está dado en cuanto para el alemán habría todavía un deber y una operación ínsita en la analítica misma del *Dasein*. Éste, en tanto ente privilegiado en su relación con el ser *en general*, hace de su modo-de-ser ya no solo un "dato" sino también una "tarea" que será ontológica y política. Pues bien, esa tarea es nada más y nada menos que una *economía*, esto es, una cuestión administrativo-gubernamental, o también, una "ontología del comando", aquella que *Opus dei* rastrea en la ética kantiana. Precisamente por esto, podemos afirmar, para Agamben, el

126. Cf. J. Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1994.

Dasein jamás podría ser un exponente de la inoperosidad, una creatura *sin obra*, pues en su propia constitución hay todavía una tarea por realizar —y continuar *realizando*. Para el italiano, la única forma de escapar a estas "*aporías de la ontología hipostática hubiera sido el pasaje a una ontología modal*". (*UDC*: 191) Sobre ésta se teje ahora su esfuerzo último.

IV. 6. Antes de dar cuenta de la ontología modal que proyecta el italiano como la única vía de salida para el atolladero ontológico en que se ha convertido la máquina ontológico-política de Occidente, debemos retomar el "Intermezzo II" que introduce en *L'uso dei corpi* para presentar aún más acabadamente su distancia respecto de Heidegger. Para esto, es necesario señalar que vuelve sobre la difícil y compleja relación entre el concepto de *Dasein* y la noción de "hombre" en el pensamiento del alemán. Así, a partir de los apuntes que darían cuerpo al libro *Contribuciones a la filosofía*, el italiano recuerda que, antes que nada, el *Dasein* no es algo que "*esté ya siempre presente en el hombre y de lo cual el hombre pueda disponer, sino más bien una tarea o una prueba que el hombre debe tomar a su cargo y sostener*". (*UDC*: 230) Sin embargo, si es así, el problema está en que la verdad del ser queda adjudicada de esta forma a una tarea o prueba tan incierta como contingente, a la vez que la relación hombre/ser-ahí se presentará de forma paradojalmente bi-direccional. En este sentido, para Agamben, no solo es compleja la vinculación entre ser y ser-ahí sino también, ahora, entre este último y el hombre. Se trata de precisar el "ahí", el *Da* de la noción heideggeriana, en relación al hombre mismo. Afirma el italiano sobre esta cuestión:

> *El problema central de las* Beiträge [Contribuciones a la filosofía] *y, en un cierto sentido, de todo el pensamiento de Heidegger es, por lo tanto, aquel que todo estudiante del primer año de filosofía ve inmediatamente y sin embargo deja caer: la relación entre el viviente hombre y el* Da-sein. *Si el ser-ahí —como Heidegger no deja de repetir— consiste únicamente en ser-el-ahí, en ofrecer*

> *el claro y lo abierto para la verdad del Ser, ¿de dónde proviene y dónde se sitúa aquel "ahí", que el ser-ahí es y debe ser?* (*UDC*: 233)

Luego de un análisis meticuloso de pasajes bastantes oscuros de *Ser y tiempo*, Agamben concluye que el "ahí" en cuestión es, para Heidegger, el lugar de un *conflicto originario* entre el Hombre y el ser-ahí mismo. Es que ese "ahí", al cual está indefectiblemente "consignado" el ser-ahí no le pertenece a éste, sino al hombre. Por lo tanto, éste es el lugar donde el ser-ahí puede advenir y realizarse. Ambos se co-implican, por lo tanto, en el ahí mismo. Él es el lugar de "una expropiación y de una apropiación, donde el viviente hombre se sustrae y suspende para que el ser-ahí tenga lugar". (*UDC*: 234) Lugar de una co-pertenencia originaria, este conflicto queda, para Agamben, cubierto y absorbido por la compleja relación entre ser y ser-ahí, que hemos visto a partir de Marion.

En este sentido, y retomando las definiciones que Heidegger da en *Carta sobre el humanismo*, el italiano nos muestra cómo en esta relación entre ser-ahí y hombre, cubierta y absorbida por la relación entre ser-ahí y ser, se juega nada más y nada menos que la vinculación de toda ontología o filosofía primera al evento de la *antropogénesis*. Si, como se declara en aquel famoso texto que Heidegger escribió contra Jean-Paul Sartre, la metafísica "*piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas*" (Heidegger, 2006: 27), la diferencia ontológica vendría a pensar al mismo de un modo radicalmente distinto. Ahora bien, tal como lo sugiriera ya en *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2004), es precisamente esto lo que Agamben pone en duda. Es decir, lo que el italiano critica es la verdadera distancia entre la comprensión del hombre en Heidegger de aquella metafísica. Por esta razón, recuerda cómo la distinción animal/hombre es pensada en el semestre invernal de 1929-1930 y publicada luego en 1983 con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde se presenta un análisis fundamental de esta diferencia. Allí, a partir del

"aburrimiento profundo", en tanto "tonalidad emotiva fundamental", Heidegger asume al mismo como el "*operador metafísico en el cual se actúa el pasaje del animal al hombre, de la pobreza de mundo al mundo"*. (*UDC*: 239) La singularidad de este pasaje está dada en que, a partir del mismo, el mundo humano queda suspendido para el hombre asemejándose así al ambiente animal —el *umwelt*, como se define al ámbito perceptivo de los diferentes animales de su hábitat vital, a partir de los estudios del zoólogo y fundador de la ecología, Jakob von Uexküll, y que el autor de *Ser y tiempo* asume como un "aturdimiento". Sin embargo, prosigue Agamben, para Heidegger en esa "extrema vecindad" entre lo animal y lo humano operada por la *Stimme* "aburrimiento profundo", se produce a su vez la distancia más radical ya que en esa suspensión se abre, para el hombre, la *posibilidad* en cuanto tal —no de esto o aquello, sino la posibilidad *pura* del ser-ahí mismo. El italiano muestra cómo en Heidegger, en consecuencia, "*el humano está vacío, porque no es más que una suspensión de la animalidad"*. (*UDC*: 240) Lo que habilita la "posibilidad" en cuanto tal —categoría modal que define en último término la facticidad del ser-ahí—, esto es, la apertura al mundo es nada más y nada menos que la *suspensión* de la animalidad. Por lo tanto, prosigue Agamben, si el ser-ahí está consignado y arrojado en el "ahí", y si este surge a partir de la suspensión de toda posibilidad para asumir la posibilidad pura, el "ahí" en cuestión acaece en el mismo lugar de la suspensión de la animalidad. Este "ahí" no posee, por lo tanto, ningún contenido concreto. Se presenta tan solo como el mismo "aturdimiento" que define al animal. Por lo tanto, la prueba y tarea que conlleva el ser-ahí es antes que nada un estar consignado y arrojado a lo *viviente en cuanto tal*, aquello "*inasumible y oscuro que resta en suspenso en el corazón mismo del ser"*. (*UDC*: 241) El "claro del ser" no es otra cosa más que la "animalidad suspendida". Es en esta última, y solo ahí, donde surge por primera vez la *posibilidad* del mundo.

> *…pero* —recusa Agamben en medio de los recuerdos de su encuentro en *Le Thor* con quien será la

> sombra de su entera filosofía—, *en cuanto la posibilidad a la cual [el hombre] es asignado no es más que la suspensión de la relación inmediata del animal con su ambiente, ella contiene la nada y el no ser como sus marcas esenciales. Y porque al ser-hombre les ha sido dado su ser solo como posibilidad, el hombre está continuamente en acto de recaer en la animalidad. El privilegio de la posibilidad en la ontología heideggeriana es indisoluble de la aporía que asigna al hombre la humanidad como una tarea que, como tal, puede ser en cualquier momento asumida como una tarea política.* (*UDC*: 242-243)

Esta es la lectura —crítica— con que Agamben se coloca en el pensamiento de su maestro. A fin de cuentas, si la posibilidad —que no es otra cosa que el *ahí* mismo— crece en el claro dejado por la suspensión del aturdimiento animal, ella es no solo una categoría de lógica modal entre otras (necesidad, contingencia, imposibilidad) sino también, y fundamentalmente, un *operador antropogenético*. Es ahí donde el hombre *sale* del animal, salida por siempre repetida y *requerida*. Y es aquí, en la facticidad como posibilidad, donde, según Agamben, Heidegger se despega del nacionalsocialismo alemán para volver a recaer en él: en su tarea *humanista*. Es que en última instancia el ser-ahí que acaece en el vacío que *es* lo humano se presenta como una *mediación* que es siempre ya *humana, demasiado humana*.[127]

En esta línea, el ensayo "Heidegger e il nazismo" retoma una conferencia dictada por Agamben en 1996 en París, que luego sería publicada como prefacio al libro de Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, donde este último pensaría de modo radical la relación entre el hitlerismo y la filosofía heideggeriana de ese

127. Por esta razón, nos diferenciamos de las tesis de Krzysztof Ziarek según el cual Agamben y Heidegger serían pensadores post-humanistas, pues no pone en cuestión el privilegio de la forma humana, sea en forma positiva en un caso como vacía en el otro, donde se inscribe un complejo vínculo entre el humanismo y el post-humanismo. Cf. K. Ziarek, "After humanism: Agamben and Heidegger" en: A. Ross (ed.), *The South Atlantic Quarterly. The Agamben effect*, Vol. 107, N° 1, Duke University Press Journals, 2008.

momento. Allí, Agamben recuerda cómo Levinas, dándose perfecta cuenta de la radical novedad de la facticidad heideggeriana, asume que ella se encuentra en el corazón mismo de la filosofía del hitlerismo. Recuerda también que esta facticidad no es otra cosa más que el estar consignado a su "ahí" del ser-ahí, consignación fruto de su ser-arrojado. Ahora bien, esta asunción incondicionada de la facticidad sería el vínculo que Levinas entrevería en el hitlerismo y la ontología heideggeriana. Pues en ambos se trataría de un paradójico "devenir eso que ya se es", en otras palabras, un asumir como tarea histórica la realización de lo propio —por caso, la *raza*. Contra esta tarea paradojal que compartirían el nazismo y la analítica heideggeriana del ser-ahí, el autor de *Homo sacer* postula como única vía de salida posible para la política contemporánea la "exposición de la ausencia de obra del hombre" (*PP*: 338), apuntalando así su noción de inoperosidad como paradigma de la política que viene. Ahora bien, en *Homo sacer*, retomando el mismo problema, Agamben recuerda que el mismo Heidegger criticaría ya en *Introducción a la metafísica* al nacionalsocialismo por "haber transformado la experiencia de la vida facticia en un 'valor' biológico" (*HS*: 169). Y precisamente acá, para él, se gesta el punto en "que el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen radicalmente" (*HS*: 170), pues la consignación del ser-ahí a la facticidad en el primero no tiene que ver con un dato biológico, como en el nazismo, sino con la *posibilidad* en cuanto tal. Es en esta posibilidad donde, para *Homo sacer*, todavía la analítica heideggeriana puede asumirse como una potencialidad sin otra tarea que asumirse como tal. Sin embargo, a partir de lo expuesto anteriormente, esta posibilidad ya no será tan distante respecto del nazismo desde el preciso momento en que, siguiendo a *L'aperto*, *Opus dei* y *L'uso dei corpi*, todavía se presenta como una tarea y un encargo —y es acá donde, como mostramos anteriormente, la potencia agambeniana se distancia radicalmente la noción de posibilidad en Heidegger. Y no solo ello, sino que también una tarea y un encargo que se coloca sobre la *suspensión* del aturdimiento animal —en otras

palabras, de la *vida desnuda.* Es esta solidaridad "efectual" entre el nazismo y el ser-ahí la que ahora complejizará, en Agamben, el vínculo entre la gran filosofía del alemán y el "sol negro" que crece en el claro del ser.

IV. 7. Para encontrar una *vía de salida* a la analítica existenciaria del *Dasein* —que todavía conservaría los visos del dispositivo ontológico aristotélico como también de la ontología hipostático-efectual que pretende sustituirlo—, Agamben diagrama los cimentos iniciales de lo que denomina "ontología modal". Para ello, comienza su dibujo a partir de la correspondencia que mantuvieran el teólogo jesuita Bartolomé Des Bosses y Gottfried Leibniz, donde estaría en discusión la posibilidad de pensar la existencia singular sin recaer en la suposición aristotélica. Mientras para el primero lo singular sería un accidente emanado de la forma sustancial —concordando así con aquella modulación que el italiano denomina "ontología efectual"—, para el segundo se trataría de repensar la sustancia "en términos inéditos" (*UDC*: 195) donde se habría de volver a pensar de modo radicalmente nuevo la relación entre las mónadas que componen los cuerpos. La discusión gira en torno al problema de la "transustanciación" en el momento de la eucaristía, es decir, en el momento en que el pan y el vino *devienen* el cuerpo de Cristo. De acuerdo a Leibniz, las mónadas del pan y del vino no deben destruirse para convertirse en el cuerpo de Cristo ya que en ellas habría algo así como un "vínculo sustancial" que las une al resto de las mónadas que componen la existencia general de todas las mónadas. De este modo, mientras Des Bosses concebía al vínculo sustancial como un modo que resultaba de un accidente en la sustancia primera, Leibniz emplea una imagen acústico-musical y entiende que las mónadas se relacionan entre sí como un "eco". Y en éste consistiría su vínculo, es decir, en algo que no altera ni destruye a las mónadas —como sí lo haría un accidente o modo. Sin embargo, todavía la imagen del "eco" es insuficiente por cuanto ella *depende* de los sonidos individuales que lo preceden. El problema

en cuestión es, para Leibniz, la relación entre el "vínculo" y las "mónadas". Entre ellos pareciera haber una relación exterior e interior a la vez, ya que si el vínculo solo fuese exterior a las mónadas, sería una sustancia diversa a ellas; y si solo fuese interior, sería en cambio un accidente o modificación de las mismas. Por esta razón, Leibniz, al tratar de dar un paso más respecto de la ontología clásica, se encuentra con una paradoja: si se trata de precisar la singularidad inconfundible de cualquier cuerpo, el mismo no puede ser concebido solo como accidente o apariencia, sino también como sustancia. Pero como una "sustancia particular", es decir, una que no tenga otra consistencia más que aquella acústica de un eco. Pero un eco, de algún modo, originario, que no sea solo el resultado o el efecto de un conjunto de sonidos. En palabras de Agamben: "un eco por así decir activo, que exige las mónadas, aunque no depende de ellas y actúa, a la vez, sobre ellas como algo originario que las armoniza y constituye en unidad". (*UDC*: 197)

Para poder repensar esta *exigencia* que inscribe Leibniz como lo propio de esta nueva concepción de sustancia —en clara disonancia respecto de la sustancia yacente al fondo como un *sub-iectum* de la ontología aristotélica—, Agamben debe volver, en un gesto típicamente suyo, a la discusión teológica sobre esta cuestión. Es que la ontología de la cual quiere desprenderse la incipiente concepción leibniziana es aquella escolástica que con Tomás de Aquino había alcanzado su apogeo decisivo. En ésta, sin embargo, no hay como en el dispositivo aristotélico un primado de la existencia singular —el *hypokeimenon*— sino que, heredero en esto del neoplatonismo y la subversión hipostático-efectual de aquel, ahora hay un "primado de la esencia, de la cual se trataba de deducir la existencia". (*UDC*: 198) Por lo tanto, la sustancia se convierte en algo informe e inalterado a partir de la cual, vía accidentes o modificaciones, surgen las existencias singulares. Es ésta, como hemos visto, la aportación neoplatónica que modifica el dispositivo aristotélico y que permite solucionar la escisión del ser, concibiendo la misma a través de una operación en la cual el existente es

resultado de un movimiento en la esencia. Por lo tanto, el *principio de individuación* es ahora el problema central de la filosofía.[128] A través de las tensiones de la escolástica, en las disertaciones de Tomás de Aquino, de Scoto y de Franciso Suárez, entre muchos otros, Agamben se introduce de lleno en este *experimentum crucis* de la filosofía. Experimento que se teje, en consecuencia, en la diferencia entre esencia y existencia.

> Si la existencia singular no puede ser simplemente reducida a la esencia —señala Agamben—, ella no puede tampoco ser separada de ella como una cosa de otra, como una esencia de otra esencia. Es para definir este particular estatuto de la existencia singular que vemos hacerse entrada a los conceptos de 'modo' y de 'diferencia modal'. (*UDC*: 199)

Por lo tanto, es en esta figura llamada "modo" donde se disputa ahora el gran problema de la esencia y la existencia. Con él se hace posible pensar una relación entre ambas que no sea ni puramente idéntica ni puramente diferencial. Se trata, en cambio, de una "diferencia modal". En otras palabras, no hay una diferencia como si de dos esencias separadas se tratara, pero tampoco hay una identidad como si hubiera solo una esencia que deviene singular por medio de un accidente. Ahora bien, esta incipiente diferencia modal conllevará una ambigüedad esencial que la acompañará duraderamente a lo largo de sus formulaciones en boca de los últimos escolásticos. Esta ambigüedad estará dada por cuanto dicha diferencia modal entre esencia y existencia será a la vez lógico-racional y ontológico-real —o bien la diferencia última, precisamente, entre lo racional y lo real.[129]

---

128. Como lo hemos sugerido anteriormente, toda esta ontología modal no es sino el desarrollo acabado de lo que Agamben precisaba ya en *La comunità che viene* de 1990, sobre el *principium individuationis* de la singularidad cualquiera. En continuidad con las consideraciones de ese texto han de ser tomadas las formulaciones de esta ontología.

129. Es preciso señalar, aunque Agamben no lo haga, la pregnancia estrictamente política de este problema: no solo en esta diferencia se juega la comprensión de toda relación entre lo común y lo individual,

Ahora bien, sin solucionar por el momento la ambigüedad entre lógica y ontología que trae consigo la diferencia modal, Agamben continúa reconstruyendo este complejo bosque. Se detiene con especial énfasis en las consideraciones de Suárez, ya que en ellas el modo es asumido, en sus términos paradojales, como una afección de la cosa que, sin embargo, no agrega ninguna nueva esencia a ella. Sin embargo, todavía acá hay una concesión escolástica ya que asume también una jerarquía entre la cosa y su afección, donde la primera será una esencia preexistente que podrá permanecer aún en ausencia de una afección que la haga singular. Acá Suárez se enfrenta a una paradoja mayor ya que nada explica cómo y porqué una esencia habría de modificarse y portarse a la existencia. Lo que queda sin explicación es, en otras palabras, el pasaje de la esencia a la existencia —o, en los términos fundamentales para Agamben, de la potencia al acto.

La "elegante" solución de Scoto, que Agamben trae a colación, es aquella localizada en el concepto de *ecceidad*. En éste se concibe la individuación como el adjuntarse a la naturaleza común o esencia de "una *ultima realitas*, una ultimidad de la forma misma". (*UDC*: 204) En consecuencia, no hay un principio por el cual la forma o esencia se individua y singulariza, sino que toda singularización es todavía un movimiento de la misma forma o esencia. Se trata de encontrar aquello que permite, o que al menos no impide, a la esencia individuarse. En línea con Scoto y sobrepasando su posición, Suárez niega toda posibilidad de distinguir en términos reales la esencia de la existencia singular. Su diferencia, que la noción de *ecceidad* busca precisar, es tan solo racional. Por esta razón, la "no-repugnancia" que Scoto había entrevisto en la esencia para existir singularmente es asumida por Suárez como una *aptitudo* de la esencia que "tiende" a individuarse en una existencia singular. Sobre

sino también el gobierno del primero sobre el segundo o viceversa, o bien su mutua destitución en un *ingobernable*. Es que, a fin de cuentas, en toda asunción ontológica —en tanto piensa el modo en que se dan las cosas— acaece siempre una asunción gubernamental —como administración inherente o no a esas cosas.

este telón de fondo, nos intenta decir Agamben, se hará legible la noción de *exigencia* con que Leibniz había tratado de precisar la noción de "vínculo sustancial" que precediendo a las mónadas, las mantiene unidas. La existencia es ahora una *exigencia* de la esencia. O más bien, *la esencia es tan solo la exigencia de la existencia, lo común es solo la exigencia de lo singular* —no una esencia supuesta anterior y fundante, desligada de la misma existencia—, *y viceversa, la existencia es la exigencia de la esencia, lo singular es la exigencia de lo común*. Lo que le interesa a Agamben, por lo tanto, es esta subversión de la ontología aristotélica y de la escolástica que Leibniz opera con su concepto de "exigencia". Y, como afirma, no se trata de interpretar el pensamiento de Leibniz sino de tomar dicha transformación de la ontología para desarrollarla "en una nueva perspectiva". (*UDC*: 208)

Esta "nueva perspectiva" encuentra sus raíces, tal como ya nos dejara intuir en algunos escritos previos —el texto "L'immanenza assoluta" de 1996 es una muestra de ello—, en el panteísmo de Baruch Spinoza. En este último, la noción de "modo" es fundamental para pensar la identidad y diferencia conjunta de las cosas particulares y finitas y la sustancia única e infinita. Sin embargo, esta identidad-diferencia entre la sustancia y las singularidades todavía conllevará la misma ambigüedad que hemos visto implicarse en esta cuestión a partir del dispositivo aristotélico, esto es, la ambigüedad de ser una identidad-diferencia lógica y a la vez ontológica, racional y real. Por esta razón, Agamben nos advierte:

> *La indecidibilidad de lógica y ontología es, en este sentido, consustancial al concepto de modo y debe ser reconducida a la indecibilidad constitutiva de la onto-logía aristotélica, en cuanto ésta piensa al ser en cuanto es dicho. Esto significa que la ambigüedad del concepto de modo no puede ser simplemente eliminada, sino que debe ser fundamentalmente pensada como tal.* (*UDC*: 210)

Pensar esta ambigüedad como tal, ambigüedad que divide a lo que impropiamente se define como "filosofía con-

tinental" de la "filosofía analítica", es el cometido último de la ontología modal que trae a colación Agamben aquí. La cuestión del modo, entonces, en cuanto operador de identidad y diferencia entre la sustancia única y las cosas particulares que es tan lógica como ontológica, tan racional como real, encuentra su *locus* en el hecho casi nimio de que *el ser se dice*. Solo por esto, porque el ser se dice, es que el modo es a la vez un operador racional y ontológico. Sin embargo, aún estamos lejos de mostrar cómo Agamben piensa en último término esta ambigüedad.

Descartando la posibilidad de un paradigma emanacionista para explicitar el panteísmo spinozista, el italiano muestra cómo en el problema del modo se arraiga en último término la diferencia ontológica con que Heidegger piensa la metafísica. Es que si, como ya hemos visto, la diferencia entre ser y ente implica también la inseparabilidad entre ellos y, a la vez, una diferencia que no es la que existe entre un ente y otro ente, la única resolución posible es concebir tal diferencia en términos modales. Precisamente porque en el modo hay una identidad y a la vez una diferencia, es en él donde ambos opuestos se neutralizan y coinciden, esto es, "caen juntos". Como declara el italiano reformulando completamente la pregunta óntico-ontológica con que se abre *Ser y tiempo*: "…estamos habituados a pensar en modo *sustantival*, mientras el modo posee una naturaleza constitutivamente *adverbial*, no expresa el 'qué'sino 'cómo' el ser es". (*UDC*: 214) Por lo tanto, la ontología modal agambeniana abre la diferencia entre el ser y el ente desde dentro suyo para desactivarla ya no en una identidad pura ni en un diferencia prístina, sino en una *indiferencia absoluta* que obliga a repensarla en términos adverbiales antes que sustanciales. No hay, en consecuencia, una "diferencia" entre ser y ente sino solo un *modo* en que ambos se presentan. La pregunta deja ahora de formularse en un "qué" para gestarse en un "cómo". Este pequeño paso no es solo terminológico. Implica antes que nada una radical *de*-suposición de todo "qué" explicado luego en un "cómo". *Porque el "cómo" no supone, solo (se) expone.*

Por esta razón, y tensando un posible puente entre las aporías de la diferencia ontológica heideggeriana y el panteísmo spinozista, Agamben sostiene, en una claro gesto deleuziano, la siguiente demostración:

> …el sintagma spinoziano *Deus sive nautra* no significa 'Dios = naturaleza': el *sive* […] expresa la modalización, esto es, el neutralizarse y caer tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no es el ser en sí, sino su *sive*, su siempre ya modificarse y 'naturalizarse' —nacer— en los modos. (*UDC*: 214)

Esta comprensión del famoso sintagma spinoziano está apuntalada en el italiano a partir de una singular lectura de la noción de "causa inmanente" presentada por "el príncipe de los filósofos". Como hemos visto a partir del problema de la subjetividad, esta causa expresa una acción donde paciente y agente coinciden —caen juntos— sin residuos. En todo caso, de lo que se trata siempre es de situarse en el lugar del *medio*, esto es, entre el paciente y el agente, entre la sustancia y las cosas singulares, entre la potencia y el acto. Por eso el italiano afirma sin reservas: "la ontología modal puede ser comprendida solo como una ontología medial" (*UDC*: 215). Por esta razón, tensada desde el medio, toda relación entre causa y efectos no es una relación *operativa* sino *expresiva*. Esta es la comprensión propiamente agambeniana de la causa inmanente spinozista. La causa no precede a sus efectos, no hay una división ni jerarquía posible entre ellos. Ella, más bien, "se expresa" en ellos. Así, entonces, entendemos que en Agamben la potencia "se expresa" en el acto, la sustancia en la singularidad, la pasividad en la actividad sin por ello precederlas.

Ahora bien, y para entrar de lleno de una vez al cometido último de la ontología modal que Agamben nos presenta, debemos retomar su enfrentamiento con el dispositivo aristotélico. Si en él, expresado en la fórmula paradojal *to ti en einai* (lo que *era* para "Emma" ser "Emma"), se pensaba la relación de identidad de una cosa consigo misma, esta relación solo era pensable por cuanto "el ser se dice…". En

otras palabras, solo porque hay una relación *inevitable* entre ser y lenguaje es que la sustancia se hace pensable. "La relación ontológica corre —señala Agamben en consecuencia—, por lo tanto, entre el ente y su ser nominado, entre Emma y su ser-dicha Emma, entre Emma y su 'decibilidad'" (*UDC*: 216) Encontramos acá el gran hallazgo agambeniano: la cuestión de la *decibilidad*. Será ella la que calibrará en último término la cuestión del modo en Agamben.

Retomando una expresión de Scoto, el autor de *Homo sacer* muestra cómo esta decibilidad es un *ens debillissimum* que se "escapa entre las manos". (*UDC*: 217) Si el ser se dice, como el dispositivo ontológico aristotélico ha dejado en herencia para la metafísica occidental, la "identidad y diferencia" entre la esencia y la existencia, la sustancia y la singularidad, el ser y el ente, la potencia y el acto, han de ser alcanzadas precisamente en la decibilidad de las cosas. Ella es la exigencia que, a través de Leibniz, Agamben encuentra como la raíz última de la onto-logía. No hay primero una esencia que luego se modula en una existencia singular, como tampoco hay una potencia que luego deviene acto. Se trata de una *exigencia originaria* que, colocándose entre el mundo y el lenguaje, se muestra tan lógica como ontológica. Es, en último término, la articulación de mundo y lenguaje —aquella articulación que, como hemos visto, define la ontología o filosofía primera.

> El problema es, sin embargo, precisamente cómo es pensada esta articulación. Ella no puede ser algo como un nexo sustancial. Por esto, ella es, a la vez, real y no factual, ni simplemente lógica ni completamente real. Si lenguaje y mundo están frente a sí sin articulación alguna, lo que aparece entre ellos es una pura exigencia —esto es, una *decibilidad*. *El ser es una pura exigencia tendida entre el lenguaje y el mundo.* La cosa exige la propia decibilidad y esta decibilidad es la intención de la palabra. Pero en realidad solo hay la decibilidad: la palabra y la cosa son solamente dos difracciones de ella. (*UDC*: 220-221)

En este pasaje puede leerse como la primera parte de toda la asunción ontológica agambeniana. Replanteando la división del ser en esencia y existencia desde la propia intervención del lenguaje en esa división, el italiano encuentra en la "decibilidad" el *medio* en el cual emergen tanto el lenguaje (la palabra) y el mundo (la cosa). Esto es lo central: lo decible no es ni lenguaje ni mundo, es el medio que los posibilita y exige, o bien, el medio de difracción en que ellos se abren. Y con esto Agamben puede dar vuelta la ontología tradicional. No se trata de una potencia que *exige* su realización actual. Tampoco de una esencia que *exige* ser singularizada en la existencia. Ahora, tanto la esencia como la existencia, la potencia como el acto, pierden sus límites y exigen su *posibilidad mutua*.

> *Si la existencia deviene una exigencia de la posibilidad, entonces la posibilidad deviene una exigencia de la existencia.* La posición leibniziana del problema de la exigencia queda, aquí, superada: no es el posible el que exige existir, sino el real que exige la propia posibilidad. El ser mismo, declinado a la voz media, es una exigencia, que neutraliza y vuelve inoperosos tanto la esencia como la existencia, tanto la potencia como el acto. (*UDC*: 221)

Como vemos, alcanzamos así la segunda parte de la asunción ontológica agambeniana. El modo, la exigencia o la decibilidad, son tan solo *el medio* en que la esencia y la existencia, la potencia y el acto se neutralizan mutuamente. Lo que hay, por lo tanto, lo que existe, insiste en su propia posibilidad. Se produce aquí, de este modo, una reversión de su teoría de la potencia ya que ella no tratará ahora, como pedía en *Homo sacer*, de repensar una inoperosidad "como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota […] en un *transitus de potentia ad actum*". (*HS*: 71) Precisamente porque todavía ahí funcionaba el dispositivo aristotélico, esto es, la potencia estaba pensada como anterior al acto y así supuesta. Ahora se trata de pensar en una radical concomitancia tanto la potencia como el acto, y

fundamentalmente su mutua neutralización: eso es la inoperosidad. Sin embargo, como hemos dicho, ésta no es solo una ausencia de obra sino una insistencia del real en *su* propia potencia. Y, para el italiano, "es acá donde el concepto de *conatus* encuentra su lugar propio". (*UDC*: 222) Así, el "esfuerzo de cualquier cosa por perseverar en su ser" con que Spinoza define al *conato*, se presenta entonces como un proceso de "naturaleza medial" (*UDC*: 222) que no posee ni antecedente ni consecuente. Solo hay un devenir *potencia* de todo real en sí y sobre sí. Contrariamente a la tarea última del dispositivo supositivo aristotélico donde, como hemos visto, se trata de "devenir aquello que ya se es", acá se trata en cambio de "devenir aquello que jamás ha sido" —pura modificación— convirtiendo lo real en virtual, el acto en potencia. Esta es la asunción ulterior de la ontología modal agambeniana y su consecuente ausencia de tarea por realizar.[130]

130. En la página final de este capítulo sobre la ontología modal, Agamben señala, como ya lo hiciera hacia el final de *La comunità che viene*, que en el "así" de todo ser se produce un devenir ética de toda ontología, y un devenir ontología de toda ética. Precisamente como en el ser-así [*Sosein*] del ser-ahí que Heidegger avizora rápidamente en *Ser y tiempo*. Este habría sido, según Agamben, el lugar en el cual las aporías de la diferencia ontológica —que llevan a la misma a una diferencia ternaria que se resuelve en una ontología donde el ser-ahí efectúa su esencia en la existencia— podrían haber sido resueltas a través de una ontología puramente modal. Por esta razón, Agamben escribe "el ser-ahí es un modo de ser que coincide integralmente con éste". (*UDC*: 227) Allí, en última instancia, está señalando que entre el ser del ente y el ser en general *no habría diferencia alguna ya que ambos son pura y exclusivamente modos*. Sin embargo, esto implicaría quitar desde siempre cualquier privilegio al ser-ahí. Algo que Agamben no enuncia, pero parece sugerir cuando nos deja estas palabras: "No es posible precisar acá las razones que han llevado a Heidegger a no explicitar el carácter modal de su ontología. Es probable que la prolongada adhesión al dispositivo aristotélico no le haya permitido comprender que la diferencia ontológica debía ser integralmente resuelta en la relación ser-modos. Se trata, en cualquier caso, de la misma dificultad que lo ha llevado a evitar un último enfrentamiento con la filosofía de Spinoza". (*UDC*: 227).

IV. 8. Ahora bien, esta figuración ontológica modal que el italiano presenta vía Scoto, Suárez, Leibniz, Spinoza, entre otros, encuentra su paradigma más justo en la *inmanencia musical*. Por ello, y retomando la intuición juvenil de *L'uomo senza contenuto* donde se trataba de pensar la sustancia como ritmo, el modo ha de ser asumido en última instancia como *ritmo*. Esto es, como un *flujo* no esquemático que jamás se individua en un punto, sino tan solo "se ritma". Y esta es su "particular temporalidad", aquella con la que Agamben finaliza su disertación sobre la ontología modal. Se trata de una temporalidad residual, por cuanto señala una "no coincidencia del instante consigo mismo, que lo obliga a detenerse y retomarse". (*UDC*: 225) En consecuencia, su forma temporal no es ni pasada, ni presente, ni futura. Es "lo *mo-d*erno, a condición de restituir a esta palabra desacreditada su significado etimológico de *modo* y *modus* (presente también en el término emparentado 'moda')". (*UDC*: 225) Por lo tanto, la *mod*ernidad, en esta perspectiva es, antes que una época histórica, una asunción de la ontología modal que implica un *tempo* en el cual se produce una detención y un re-comienzo del presente, incesantemente. Se trata una y otra vez del ritmo en que la misma y única sustancia se modula para darse consistencia, es decir, del ritmo modal por el cual la sustancia se produce. Esta "música del ser" (*UDC*: 225) es la "decibilidad medial" que funciona como único soporte posible a la "articulación" mundo/lenguaje, cosas/palabras. El tiempo es ahora parte del ser, pero ya no como en la suposición aristotélica donde el tiempo era lo que se demoraba en suponer un sujeto sobre el que "luego" se predicará, sino como un desfase que temporaliza al ser a condición de insertar en él mismo, en cada instante, un *contratempo* —precisamente como toda música— hasta hacer del ser no otra cosa que un ritmo. Y en este sentido es arcaico y novedoso a la vez, o mejor, *con-temporáneo*. Solo así es alcanzable el "cómo" propio del modo, ya no el "qué" de la sustancia —el "qué" que buscaba alcanzar Aristóteles con su fórmula *to ti en einai*, "el qué era ser para el ser".

Entre los años 1998-2000, Agamben ofrece una serie de cursos en diversas universidades del mundo que se cristalizan en la publicación de *Il tempo che resta. Un commento a la* Lettera ai Romani en el año 2000 donde estudia la Carta del apóstol Pablo a los romanos. Ahí nos muestra, en las huellas de Benjamin y de Jacob Taubes, cómo toda la cuestión del mesianismo paulino no es sino una cuestión de tiempo. Pues bien, nos interesa señalar que esa cuestión es la misma que alcanza su ontología modal de *L'uso dei corpi*. Porque ahí se trata de repensar el particular tiempo que inscribe el apóstol Pablo como eje del mesianismo, el "*ho nyn kairós*, el 'tiempo de ahora'" (*TR*: 9) que está en la base de las Tesis *Sobre el concepto de Historia* de Walter Benjamin. Tiempo que, como dijimos en relación a la rítmica modal que es el ser, se presenta como un "tiempo *restante*". (*TR*: 13) Esto es, un tiempo desfasado que se coloca entre el instante y la imposibilidad de éste para coincidir consigo mismo. Como vimos, ahí se produce el *modo*, el cual debe ser asumido como un *resto* incrustado en la distancia abierta por la medialidad —por ello el resto es aquello que, *deteniendo* el tiempo, lo hace retomar-*se*, una y otra vez. El resto, entonces, aparece como la misma exigencia que hemos visto definir al ser-modal. Por esta razón esta noción de exigencia aparece ya en *Il tempo che resta*. Es que allí, a partir de las consideraciones leibnazianas, se asume que ella sería algo así como una quinta categoría modal —junto a la posibilidad, la imposibilidad, la necesidad y la contingencia— donde se establece "una relación entre aquello que es —o ha sido— y su posibilidad— y ésta no precede, sino más bien sigue a la realidad". (*TR*: 43) Por lo tanto, el tiempo en cuestión es el mismo que el de la decibilidad, es decir, el tiempo del *medio*, operado entre el ser y su ser-dicho, que la ontología aristotélica lega a Occidente. Es que en última instancia *decibilidad* es un *tiempo-medial* que se abre entre las palabras y las cosas.

En este sentido, cabe recordar que en un temprano texto, titulado "Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo" e incluido en *Infanza e storia* de 1978, Agamben ya temati-

zaba el problema del tiempo partiendo, como lo muestra el subtítulo, de una crítica a la noción de instante como punto "inextenso e inasible" (*IS*: 100) que, dividiendo al tiempo en un "antes" y un "después", permite pensar y definir el *continuum* del mismo —ya sea en términos de "proceso" o bien de "progreso". Esta concepción vulgar, "concepto metafísico-geométrico" (*IS*: 105) del tiempo es la que habría impedido, de algún modo, a los más fuertes pensamientos de la modernidad —principalmente al de Marx— diagramar una experiencia del tiempo distinta a aquella metafísica, tal como requerían sus concepciones de la historia. Por lo tanto, si "una crítica del instante es la condición lógica de una nueva experiencia del tiempo" (*IS*: 106), como declara allí, el tiempo mesiánico que se abre en *Il tempo che resta* y que impregna toda la consideración sobre la ontología modal de *L'uso dei corpi*, acaecida *in nuce* en las premisas sobre la singularidad cualquiera de *La comunità che viene*, es una continuación de esa crítica. Es que el instante inextenso e inasible es precisamente el último bastión de la concepción *cronológica* del tiempo. La temporalidad que Agamben intenta abrir ahora es, contra cualquier cronología, *kairológica*. Esta temporalidad, como recuerda en aquel texto un joven Agamben, no es otra que la del estoicismo para quienes el tiempo cronológico no era bajo ningún aspecto un tiempo *real*. Es que "el *cairós* concentra en sí varios tiempos" (*IS*: 107) y es en esa experiencia donde el sabio puede sustraerse al tiempo lineal y homogéneo para constituirse como amo de sí. Pues bien, ahora el tiempo *kairológico* será precisamente el tiempo mesiánico, el "*ho nyn kairós*, el 'tiempo de ahora'" paulino. Se trata de un tiempo contraído sobre sí mismo. Pues, justamente, la "contracción sobre sí" es lo que define a este tiempo, ya que él no es más que el tiempo que demora en contraerse sobre sí mismo el mismo tiempo cronológico (o bien, el ritmo del ser) sin ser otra cosa más que este puro contraerse. Es que el *kairós* concentra en sí varios tiempos dado qu3 no es un tiempo "otro" respecto del cronológico, sino más bien su contracción.

> El *kairós* (traducir simplemente 'ocasión' sería acá banal) no dispone de un tiempo distinto, aquello que aferramos cunado aferramos un *kairós* no es otro tiempo, sino solo un *chronos* contraído y abreviado. […] La perla encastrada en el anillo de la ocasión es solo una parcela de *chronos*, un tiempo restante. (*TR*: 69)

En otras palabras, esta "contracción" *kairológica* no es sino el *ritmarse* de la ontología. La figura más precisa para entenderla es aquella —y vaya acá una señal del claro deleuzeanismo- benjaminiano de Agamben— del *pliegue*. Es que el tiempo mesiánico del ritmo, la esencia *musaica* del ser, no es otra cosa más que "*un pliegue en el flujo del ser*". (*UDC*: 226) El tiempo en cuestión, entonces, es el tiempo en que el ser se produce como pliegue, el tiempo de la decibilidad, el tiempo en que potencia y acto se compenetran, el tiempo en que lenguaje y mundo se montan, el tiempo —en una palabra— en que se abre una *medialidad*.

IV. 9. Recordemos ahora un pasaje que hemos citado en el preludio y sobre el que se *contrae* y *pliega* todo nuestro trabajo.

> En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa […]
>
> En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su ima-

> ginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (*UDC*: 297)

La forma-de-vida, que ya en *Mezzi senza fine* de 1993 era asumida en los términos averroístas como *pensamiento* o bien como "intelecto único y posible" (*MSF*: 19), se muestra acá de forma clara y nítida como una *imago* absoluta. No solo se asume con ello que la imagen posee un estatuto ontológico radical, sino que ella es la consecuencia última del pensamiento. Pensamiento acá no equivale a ninguna actividad psicológica o mental propia de un individuo, sino a una "potencia social" (*MSF*: 19). En otras palabras, a una *multitud*, como señala Agamben en numerosas ocasiones a partir de un brevísimo pasaje del *De monarchia* escrito por Dante Alighieri, como por ejemplo en "L'opera dell'uomo" y en *Il regno e la gloria.* Ahora bien, el estatuto de *absoluta* que caracteriza a esta imagen se debe que ella no es *relativa*, esto es, a que ella está pensada más allá de cualquier figura de la relación. Cumpliendo la exigencia arrojada en *Homo sacer* de "pensar la ontología y la política más allá de cualquier figura de la relación" (*HS*: 55), esta imagen es absoluta pues nombra y señala tan solo el medio que se gesta una vez que, como finaliza el pasaje en cuestión, "el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos". La imagen, en tanto medio absoluto, es por lo tanto la deposición de cualquier relación entre dos elementos, la deposición de estos elementos, su *destitución*. No su síntesis en una unidad superadora, tampoco su hibridez. Es una "imagen perfectamente desnuda" que quitando todo resto material de las fantasías individuales libera un pensamiento que, en tanto situado por fuera del cuerpo individual, no pertenece a nadie. Es una "medialidad pura" que interrum-

pe todos los circuitos plegándolos sobre sí, plegándolos en sus pliegues. Estamos en presencia acá de lo que Deleuze llamó, pensando en el cine moderno, "imagen-tiempo". Es que las situaciones puramente ópticas, sonoras e incluso táctiles que Deleuze entrevé con esta noción para dicho cine, alejado de las figuras sensorio-motrices del cine clásico, se presentan precisamente como medios puros, medios que obstinadamente han perdido cualquier fin —en el doble sentido de meta y *telos*— de "ficción", "dramático" y/o "informativo". Si en ellas se trata de una "relación directa con el tiempo"[131] o también de "un poco de tiempo en estado puro"[132], podemos afirmar que ellas se colocan precisamente en el *pliegue* que hemos visto definir al "ritmo" de la ontología modal, esto es, en el *tempo* que le lleva a un instante a coincidir consigo mismo —el tiempo de su detenerse y retomarse. Es toda esta constelación la que servirá de trasfondo a ese manifiesto por la imagen que Agamben escribe y publica con el nombre de *Ninfe*. Y no hemos encontrado otra definición más precisa que las palabras con que Virgilio, en el tormento del *inferno*, fija las esperanzas de Dante en la dulce Beatrice:

> Quando sarai dinanzi al dolce raggio
> Di quella il cui bell'occio tutto vede,
> Da lei saprai di tua vita il viaggio.
> (*Divina Commedia*, Inferno, Canto X, 130-133)

Alcanzamos acá la grandeza última del pensamiento agambeniano, y con ello su límite. Es que todo este *tempo* mesiánico del pensamiento que implica el ritmo de la ontología modal es *suturado* por el italiano en un único proceso: la "antropogénesis". Claro que a diferencia de la metafísica humanista que lo concibe como un proceso acabado de una vez por todas, el italiano lo repiensa a partir de su incesante bascular entre lo humano y lo inhumano. Sin embargo, a

131. G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 32.

132. *Ibid*, p. 114.

pesar de esta cautela, lo que nos interesa destacar es que con la fijación de toda la ontología modal y de su temporalidad particular en este proceso acontece aquello mismo que criticaba en la analítica existenciaria del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Es decir, el modo se convierte en una operación determinada, la antropogénesis, en la cual se inscribe —aún a pesar suyo— todavía una tarea (ontológica y política). No solo se reduce el "evento" que pliega mundo y lenguaje al devenir humano del hombre, sino que también se sitúa en él y solo en él la medialidad absoluta que hemos visto aparecer a partir de su ontología modal y de su temporalidad mesiánica. La *imago* absoluta, de esta forma, se *relativiza*, ya que solo pertenece al proceso antropogenético, esto es, a un determinado ente.[133] Una y otra vez, en los más diversos textos, y sobre todo en los fundamentales (sea *Ninfe* o "La potenza del pensiero", *Stanze* o *L'uso dei corpi*, *Infanza e storia* u *Homo sacer*), el evento antropogenético *absorbe en sí mismo toda la ontología y la politicidad que la medialidad pura expone como suya*.

133. En un breve libro publicado en 2015, titulado *L'avventura*, el italiano relee la noción de "evento", encontrando en la etimología de "aventura" una resonancia con respecto al mismo, entre *e-ventus* y *ad-ventus*, precisa algo sobre esta "aventura" que parece ser la que define su filosofía como un desarrollo del evento heideggeriano, esto es, del *Ereignis*. Por eso, entreviéndose de algún modo en éste, señala que el mismo habría de ser comprendido como una "antropogénesis" que es al mismo tiempo una "ontogénesis", pues "si el hombre no preexiste al ser ni el ser al hombre, ello significa que en el evento está en cuestión, por así decirlo, el evento de los eventos, esto es, el devenir humano del hombre. El viviente deviene humano —deviene un *Dasein*— en el instante y en la medida en el cual el ser le adviene: el evento es, a la vez, antropogenético y ontogenético, coincide con el devenir parlante del hombre y con el advenir del ser a la palabra y de la palabra al ser". (*L'avv*: 63) Por ello, como se dirá luego, "'Avventura' es, en este sentido, la traducción más correcta de *Ereignis*". (*L'avv*: 66) Se evidencia acá el interés agambeniano por no pensar la ontología por fuera de la antropogénesis, pues ella constituye la "aventura" en la que, podríamos decir, se pierde su pensamiento. Se pierde así la *imago* absoluta que excede necesariamente, en cuanto potencia modal, al hombre y su constitución (in-finita). Con esto, la crítica agambeniana a Heidegger que hemos desarrllado más arriba es adjudicable también a su propia circunscripción de la ontología a la antropogénesis.

Agamben considera que si "la imaginación es un descubrimiento de la filosofía medieval" (*N*: 51), en cuyo tejido el pensamiento de Averroes es fundamental ya que hace de ella el punto de conjunción entre los individuos singulares y el intelecto posible, único y separado, ella es entonces "el principio que define a la especie humana". (*N*: 52) Con esto, no solo se opera respecto de la tradición un vuelco fundamental ya que ahora no es la virtud racional lo que define al hombre sino, antes bien, su *capacidad* imaginaria por medio de la cual se conjunta con el intelecto posible y produce así un pensamiento. Sin embargo, como hemos dicho, ¿no hay todavía acá una prerrogativa de lo humano en cuanto tal? ¿No hay todavía una facultad *específica* que lo define, cuya obra se vuelve, entonces, una *tarea*? Agamben parece darse cuenta de esta aporía humana, demasiado humana, todavía en el averroísmo y escribe a partir de la teoría dantesca y stilnovista del amor —que es, a su vez, declaradamente averroísta: "Las imágenes, que constituyen la consistencia última de lo humano y el único camino para su salvación, son también el lugar de su incesante faltarse a sí mismo". (*N*: 53) Es que en las imágenes, donde los fantasmas individuales entran en una *copulatio* con el intelecto único, el hombre individual queda *ex*-tasiado, esto es, puesto fuera de sí —precisamente en la fisonomía *múltiple* de una potencia común. Sin embargo, todavía se trata de un *proceso* que involucra únicamente al hombre, o más bien, al devenir (in)humano del hombre. Agamben jamás podrá sortear esta aporía, ya que una y otra vez sus nociones centrales —aquellas que quedan luego de su operación por excelencia, esto es, luego de la conversión en *medio* de una dicotomía o una división— quedan localizadas en este proceso, aún en su vía negativa, aún en el "faltarse a sí mismo" del hombre. Por esta razón, cuando se quiere colocar en la línea del proyecto warburgiano, el italiano pierde de vista que en sus propias palabras se encuentra ya la *línea de fuga* respecto del asfixiante proceso antropogenético que *captura* y así *gobierna*, con todas sus aporías, sus nociones centrales.

> La ninfa es la imagen de la imagen —escribe Agamben en esta perspectiva—, la cifra de las *Pathosformeln* que los hombres se trasmiten de generación en generación y a las cuales heredan su posibilidad de encontrarse o perderse, de pensar o no pensar. Las imágenes son, por lo tanto, un elemento decididamente histórico; pero, según el principio benjaminiano por el cual se da vida de todo aquello de lo cual se da historia (y que acá se podría reformular en el sentido de que se da vida de todo aquello de lo cual se da imagen), ellas están, de cualquier modo, vivas. Nosotros estamos habituados a atribuir vida solo al cuerpo biológico. Ninfal es, en cambio, una vida puramente histórica. (*N*: 53-54)

Es que la imagen-vida, fuera de cualquier biologicismo y/o humanismo, es la verdad de la *medialidad absoluta* a la que tiende el pensamiento agambeniano. Tendencia obturada por su fijación antropogenética. Entonces, si se nos permitiera parafrasear aquella pregunta beckettiana que conmovió a toda una generación filosófica, esto es, la famosa interrogación sobre "quién habla" arrojada en *Textos para nada* de 1950[134], y nos demandáramos ahora "quién imagina" solo podríamos responder, quizás más allá de Agamben y de su averroísmo, que en verdad *imaginan las imágenes y en esa imaginación les va su vida y su historias —o más bien, toda vida y toda historia*. Si, como declara Benjamin en *La tarea del traductor*, principio que recuerda Agamben, la vida es "un concepto que se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella"[135], el hombre, entonces, es tan solo un pequeño momento más de esa *imago* absoluta que es la vida misma. O también, como Borges ironizó alguna vez contra el obispo Berkeley, tan solo una pequeña emoción más de ese

134. Cf. S. Beckett, *Relatos*, trads. F. de Azúa, A. M. Moix y J. Talens, Buenos Aires, Tusquets, 2010.

135. W. Benjamin, *Ensayos escogidos…*, trad. cit., p. 79.

"ensueño sin soñador"[136] Esta vida de las imágenes ya no puede ser solo humana. Por ello, la *imago* absoluta muestra el límite *sin* humanidad del hombre y así, también, del pensamiento agambeniano. Y solo ahí el pensamiento es un medio, ya no una facultad humana, demasiado humana:

> La razón, el intelecto —declara Coccia en este sentido y a partir de su estudio sobre el averroísmo—, no es una facultad sino un medio, o sea, el lugar donde una forma puede subsistir independientemente de la posibilidad de cambio y del atribuirse a este o aquel sujeto. De aquí, en el fondo, la imposibilidad de todo cogito: es decir, la imposibilidad de reconocer el medio del pensamiento y su sujeto en una forma cualquiera, ya sea esta un hombre, un ser viviente o un simple objeto.[137]

136. J. L. Borges, *Obras completas 1…*, ed. cit, p. 126.

137. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación…*, trad. cit., pp. 266-267.

INTERLUDIO

TARKOVSKI, EL ABANDONO DE LAS IMÁGENES

¿Qué es aquello tan bello y terrible a la vez que acaece en cada film de Tarkovski? Pues que cada imagen nos abandona, que en cada resto ahí filmado hay algo que se nos aleja. ¿Aura? No, destierro. ¿Subliminidad? No, agua.

*

El agua en cada uno de los films de Tarkovski. El agua introduciéndose entre las cosas y nosotros, el agua como medio que arremolina el abandono, para que en ese abandono (de nosotros mismos) nazcan las imágenes, las imágenes que abandonan, las imágenes que *se* abandonan, las imágenes que *nos* abandonan. Un henal quemándose bajo la lluvia, un vado viscoso que separa dos bandos militares, el sonido del gorgoteo constante, la lluvia castigando a los viajeros, una casa lloviéndose desde dentro, monedas entrevistas al fondo de un agua que ha arrasado con todo, un océano cósmico que modifica los recuerdos y las percepciones, una pileta antigua para bañistas sin destino, charcos y charcos por todos los caminos, un árbol seco filmado sobre el fondo de un lago platinado. Es que el agua es la materia, la imagen. El agua en cuyas contorsiones se arremolina y ondula el abandono, eso es la imagen. El agua que todo lo chupa, que todo lo presenta en cuanto perdido —como una memoria acontecida afuera de un sujeto, una *Mnemosyne* pura.

*

El agua es lo bello y lo terrible porque inscribe una pérdida originaria, un abandono primero, una pérdida y un abandono en los cuales nada se pierde ni abandona ya que *todo estuvo desde siempre perdido y abandonado* —fundamentalmente el hombre. La imagen exhibe esa pérdida, ese abandono: ella es lo que perdiéndose en el flujo informe del agua, la pliega, la arremolina, le da *tempo*. Ella es la música del agua, un gorgoteo sobre un estanque.

*

El agua es sin sujeto —y, por eso, sin predicado. Es solo su modo de ser, su ser-así. De ahí su belleza casi ominosa: Tarkovski la entendió como nadie.

*

El agua carga de tiempo a las cosas, inscribe en ellas una *distancia* y, a la vez, un *pasaje*. Con ello las convierte en *imágenes*. Y en esa distancia, en ese pasaje, las cosas se herrumbran, se convierten en desechos. El desecho es lo que está *lleno de tiempo*.

*

El rostro del tiempo es el agua. Y la música del gorgoteo, del remolino, de la lluvia cayendo sobre el estanque indoloro que nos olvida, golpeando la ventana, de los cuerpos hundiéndose en los estanques, todo eso es la lengua del tiempo —su única lengua.

*

Encontrarse reflejado en el agua, *como Narciso*, es encontrarse *como perdido, como imaginado.*

SEGUNDA PARTE

EXPERIMENTUM LINGUAE, LA VOZ Y LO DECIBLE

I. LA VOZ Y EL LENGUAJE, EL MÁS ANTIGUO DISPOSITIVO Y SU LÍMITE

I. 1. Dos importantes artículos han mostrado la ambivalencia de la reflexión agambeniana en torno al lenguaje, ambivalencia referida a su condición catastrófica, por un lado, y salvífica, por el otro. Como si en él creciera, a la vez, y parafraseando el conocido verso de Hölderlin, el peligro y lo que salva. Así, Paula Fleisner, en un escrito titulado "Máquina lingüística. Una lectura del problema del lenguaje en la filosofía temprana de Giorgio Agamben"[1] y Carlo Salzani, en un ensayo llamado "Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio"[2], desde los respectivos títulos señalan la condición *política* del lenguaje. Sin embargo, ambos son estudios complementarios ya que mientras la primera se centra en las primeras publicaciones agambenianas, el segundo en las que componen la saga *Homo sacer*. Si juntáramos sus reflexiones, bien podríamos decir que el lenguaje para Agmaben es, antes que nada, una *máquina soberana*. Es que el lenguaje, como el mismo Agamben declara irónicamente, "quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás —probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba— un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar". (*CCD*: 18). En esta ironía casi evolucionista se esconde una verdad sobre la problematización agambeniana del lenguaje. La importancia del mismo para pensar la relación y diferencia entre hombre y animal, o mejor, el proceso antropogenético —o bien, la "inconciencia"

1. Cf. P. Fleisner, "Máquina lingüística…", op. cit.
2. Cf. C. Salzani, "Il linguaggio è il sovrano…", op. cit.

del primate de hacerse capturar por el lenguaje. En este sentido, la complejidad del dispositivo antiquísimo que es el lenguaje está dada en que ahí se juega y decide el destino de la humanidad —o inhumanidad— del hombre, que, como queda claro en *L'uso dei corpi*, es una cuestión fundamentalmente ontológica. Los términos con los cuales la metafísica occidental ha pensado este juego de destinación, y a partir de los que Agamben delinea gran parte de su derrotero filosófico, no son otros más que la simple —y políticamente fundamental— separación entre *phoné* y *lógos* con que Aristóteles piensa la politicidad constitutiva del hombre en su *Política*. Recordemos las famosas palabras del estagirita:

> …la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (*Política*, 1253a, 9-16)

A partir de estas palabras, Agamben señalará en *Homo sacer* que el hombre como viviente político, como *politikoon zoon*, solo puede ser entendido como el viviente que posee el lenguaje, como *zoon logón echon*. Se trata, entonces, de "un suplemento de politicidad ligado al lenguaje" (*HS*: 5) que ineludiblemente reenvía las consideraciones metafísicas sobre éste a las políticas sobre la vida y viceversa. Por lo tanto, la división metafísica entre *phoné* y *lógos* tiene una doble función: por un lado, definir al hombre en oposición al animal y, por el otro, mostrar cómo en esa definición se juega su politicidad constitutiva —y en ello su vida misma, esto es, su condición de *zoon*. En este

sentido, uno de los libros que antecede de algún modo a todo el proyecto *Homo sacer*, introduciéndose de lleno en la diferencia entre voz y lenguaje, es *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* de 1982. Libro escrito y publicado a partir de una serie de seminarios dictados por Agamben entre 1979 y 1980 junto a la presencia de Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati y Noemi Plastino. Sin embargo, el recorrido del mismo surge de la relación entre el lenguaje y la muerte, y no entre la política y la vida como en *Homo sacer*, aunque de aquellos se llegue indefectiblemente a éstos.

> Agamben propone acá —sintetiza Fleisner en el artículo mencionado— una lectura detenida y minuciosa de ciertos pasajes de la obra de Hegel y de Heidegger que, más allá de sus diferencias, pone en evidencia el funcionamiento de lo que podríamos llamar una "máquina lingüística" de muerte en la que la voz que proviene del animal agonizante (ese grito inarticulado de dolor) es articulada, diferenciada, interrumpida pero conservada (con una *Aufhebung* infinita) en el lenguaje humano.[3]

En efecto, ahí se trata de cuestionar, a partir de dos momentos liminares de la metafísica occidental, momentos cuyos nombres germánicos no son menores, cuestionar entonces la "facultad del lenguaje" y la "facultad de la muerte" que se ha enseñado como "lo propio" del hombre por la tradición y de pensar porqué ambas facultades implican una experiencia fundamentalmente *negativa*. Una de las primeras premisas de las que parte dicho seminario es que esas facultades están sostenidas sobre un *fundamento negativo*, es decir, sobre un *sin fundamento* a partir del cual el ser emerge y tiene lugar. Para Agamben, en esa negatividad originaria encuentra su consistencia propia la metafísica, justamente "la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento nega-

3. P. Fleisner, "Máquina lingüística…", op. cit. p. 299.

tivo". (*LM*: 6, pie de página 1) El lugar donde se revela precisamente esa experiencia auto-fundadora —y por eso *soberana*, como atinadamente muestra Salzani en el ensayo referido anteriormente— de la negatividad será, en los términos del seminario, la *voz*.

Ahora bien, tal como en la "Introduzione" de este curso se afirma, esta intención de repensar la negatividad a partir de la relación entre lenguaje y muerte surge en Agamben de las palabras con que Heidegger, en un breve pasaje de las conferencias que conforman "La esencia del lenguaje", diferenciaba a los mortales de los animales desde el "fulgor repentino" que ilumina "la relación esencial entre muerte y habla pero [que] está todavía sin pensar".[4] Sin embargo, cconsideramos que todavía hay una intención más profunda en el seminario agambeniano, intención que proviene de su encuentro con la *vocación* filosófica abrazada en su juventud. Como es sabido por los estudiosos de su obra y por cualquier interesado en su filosofía, este encuentro con la filosofía surge de los seminarios a los que el joven Agamben asiste en Le Thor a instancias del poeta René Char, donde, entre 1966 y 1969, Heidegger impartió sus clases en la casa de campo del francés, ubicada en esa pequeña y campestre comuna de la región de Provenza. Aún estudiante de leyes, el italiano participa de los dictados en los años 1966 y 1968. Esta experiencia le fue decisiva. No solo para que Agamben se acercara a la filosofía y encontrara su vocación, sino también para que diera con una de las obsesiones centrales de su filosofía. En *Il linguaggio e la morte*, la introducción nos recuerda que en el seminario de 1968, Heidegger refería a un límite esencial de su pensamiento y repetía: "ustedes pueden verlo, yo no puedo". (*LM*. 3) Desde ese entonces, podemos afirmar, las reflexiones agambenianas sobre el lenguaje, una y otra vez, no han hecho más que tratar de alcanzar ese límite. En ello han encontrado su obsesión. De algún modo, todos los escritos que "corroboran el pro-

4. M. Heidegger, *Del camino al habla*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Del Serbal, 2002, p. 159.

yecto de una obra que ha permanecido obstinadamente no escrita" (*IS*: VII), como declara en el fundamental prefacio de 1989 a la edición francesa de *Infanza e storia*, titulado *Experimentum linguae* —escritos entre los que se cuentan precisamente *Infanza e storia* (1978) e *Il linguaggio e la morte* (1982), y también muchísimos artículos fundamentales de la época como "La parola e il sapere" (1980), "Vocazione e voce" (1980), "La glossolalie comme problème philosophique" (1983), "Il silenzio del linguaggio" (1983), "L'idea del linguaggio" (1984), entre otros, pero también algunos textos recentísimos como los incluidos en *Che cos'è la filosofia?* (2016)—, rondan ese límite, cayendo algunas veces dentro del pensamiento heideggeriano, otras fuera.

Ahora bien, en el caso concreto de *Il linguaggio e la morte*, el límite heideggeriano será el problema de la muerte y del lenguaje en relación a la cuestión de la voz. Límite que será interrogado también en Hegel y su especial consideración de la negatividad. Ahí la voz será el lugar fundamental para pensar esos límites. La voz, entonces, se convierte en una cuestión fundamental para el propio armado filosófico de Agamben, ya que en ella se quiere inscribir un límite fundamental: el del pensamiento de la negatividad que recorre, aunque diferencialmente, las obras de Hegel y de Heidegger[5] pero también, en térmi-

5. Como veremos en el próximo capítulo, este límite heideggeriano solo será franqueado por Agamben en su plegarse a la lectura de otra filosofía, precisamente la de Walter Benjamin, aquella a la que definirá como "antídoto frente al pensamiento de Heidegger". (*E*: 11) Y, como veremos, solo este antídoto le permite escapar de las aporías en torno a la negatividad que, según se desprende de *Il linguaggio e la morte*, todavía reinan en el pensamiento heideggeriano referido al lenguaje. En relación a esto, no podemos sino expresar nuestro total acuerdo respecto a la aseveración de Salzani según la cual "los 'padrinos' de su filosofía del lenguaje son los dos pensadores han llevado a cabo el bautismo del encuentro de Agamben con la filosofía misma: Heidegger y Benjamin". C. Salzani, *Il linguaggio…*, op. cit., p. 269. En una entrevista hecha por Roberto Andreotti y Federico de Melis, en ocasión de la reedición de *Stanze*, Agamben es consultado sobre su relación con Heidegger y Benjamin a partir de los seminarios que el italiano tomara en su juventud con el primero. Responde, como en la mayoría de las entrevistas sobre esta pregunta, a partir de la imagen del veneno y del

nos más filosóficos, el *límite del lenguaje*. Sin embargo, el franqueamiento de un límite es, para un pensador absolutamente ambiguo como es y se quiere el propio Agamben, casi imposible. Por esto, en sus consideraciones la voz no es lo "otro" del lenguaje que permite vislumbrar el límite último de éste. Interrogadas desde el punto de vista del hombre, como problemáticamente no ha dejado de hacerlo nunca el italiano, la pregunta es más bien aquella sobre si el lenguaje es o no es la voz propiamente humana, tal "*como el rebuzno es voz del asno y el chirrido voz de la cigarra*". (*LM*: 137). Y la respuesta, es, obviamente, bi-polar: "El lenguaje es y no es nuestra voz".[6] En esta ambigüedad radical se anida toda la interrogación agambeniana sobre el lenguaje, ambigüedad entre el peligro y lo que salva *en* el lenguaje, pues esta paradoja es la cuestión irresuelta que padece el lenguaje (humano). Sin embargo, para esta filosofía, solo porque hay un desfasaje entre voz y lenguaje es que pensamos. Entonces, si tal como se dice también en ese epílogo dedicado al poeta Giorgio Caproni con la que hemos comenzado este capítulo, "*la búsqueda de la voz en el lenguaje es el pensamiento*" (*LM*: 138), la búsqueda de la voz que constituye la esencia del pensamiento no es sino la búsqueda del *límite* del lenguaje. *Cuando faltan las palabras, pensamos*. De ahí que para el italiano, en tanto la voz es el límite del lenguaje, y como tal se encuentra dentro y fuera de él, la filosofía comienza una vez que las palabras parecen ya no tener nada que decir. Esto significa, entonces, que la filosofía comienza sobre el límite *negativo* del lenguaje. Y en esto le va su problema básico. Sobre éste, el pensamiento agambeniano se ha fijado fuertemente desde su mismo inicio hasta el punto de revertirlo para encontrar ya no su límite sino su potencia, para repensar

antídoto, pues el veneno "Heidegger" era leído en el mismo momento en que se encontraba leyendo el antídoto "Benjamin", pero agrega acá un curioso dato: "le pregunté a Heidegger si había leído alguna vez a Benjamin y me dijo que no" (*A*: 2). Quizás en ese "no" se haya obstinado la filosofía agambeniana hasta hacer del mismo un "sí", aunque no declarado.

6. P. Fleisner, "Máquina lingüística…", op. cit., p. 313.

ya no la voz *negativa* sino la decibilidad que en él crece. O mejor, para hacer del límite del lenguaje una experiencia de potencia. Así, cuando en esa suerte de manifiesto que es el prefacio de 1989 a la traducción francesa, titulado *Experimentum linguae*, como hemos mostrado anteriormente, el italiano declara "en los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa 'hay lenguaje', qué significa 'yo hablo'?" (*IS*: X), precisa su problema más íntimo. Sin embargo, las vías de salida a ese problema se caracterizan en Agamben de un modo particular, ya que "los límites no son buscados fuera del lenguaje, en la dirección de su referente, sino en una experiencia del lenguaje en cuanto tal, en su pura autoreferencialidad". (*IS*: X) En 1978 el nombre para esa experiencia fue "infancia". Posteriormente, una vez aclarado en *Il linguaggio e la morte* que no se trataba tampoco de un límite interno negativo, el mismo se entendió como *decibilidad*, esto es, como una experiencia de la potencia que no solo se encuentra en plena sintonía con la noción de infancia sino también, como hemos visto, con su ontología modal y, como veremos, con la lectura de las ideas en Platón y el proceder filosófico en cuanto tal.

Decibilidad, entonces, entendida al modo de aquello que se presenta como una potencia del lenguaje que escapa a su origen negativo, que "trasciende" la negatividad. Decibilidad, entonces, como un *experimentum linguae* ya no negativo. A la conversión de la voz en lo decible está dirigida esta parte del presente libro.

I. 2. Como hemos dicho, *Il linguaggio e la morte* problematiza el estatuto de la negatividad a partir de una lectura específica de algunos temas en Hegel y en Heidegger. Dicha lectura se realiza ahí en paralelo y de forma entrecruzada, dedicando una jornada al pensamiento de uno u otro (expuesta cada una de ellas en forma de capítulos), hasta que finalmente ambos son problematizados respecto de la cuestión de la voz y su condición negativa. Sin embargo, a los fines de poder otorgar mayor inteligibilidad a esta

lectura compleja y singular, la dividimos, al menos en términos generales, en los nombres de los autores alemanes en cuestión y su común vínculo en relación al problema de la voz. En este sentido, podemos afirmar que el razonamiento agambeniano sobre Heidegger asume el siguiente recorrido: si en éste la posibilidad más propia del *Dasein*, esto es, del ser-ahí, tal y como se desprende de los parágrafos 50-53 de *Ser y tiempo*, es su ser-para-la-muerte, y la experiencia de su "anticipación" constituye la dimensión más auténtica del mismo, ésta se revela como una experiencia puramente *negativa* dado que ningún contenido positivo parece serle propio. Es decir, se trata de una experiencia donde lo más propio —la propia muerte— se vuelve lo más impropio en tanto ningún contenido positivo puede dar una cabal muestra de ella. En otras palabras, de una experiencia auténtica de la cual no hay ninguna representación posible. Esta experiencia de muerte, entendida no en términos biológicos sino ontológicos, es constitutiva del *Dasein* y es la que lo abre al mundo al cual está arrojado. En este sentido, dirá el italiano, *ser-para-la muerte es en la misma medida ser-en-el-mundo*, esto significa, por lo tanto, que ser-para-la-muerte es la otra cara del estar-arrojado al mundo que se devela en la apertura del *Dasein* al ser. Así, esa otra condición que según Heidegger define al *Dasein*, muestra cómo éste experimenta su arrojo en el mundo en la misma medida en que experimenta su condición finita, esto es, su ser-para-la-muerte. De ahí que en esta experiencia de lo imposible, experiencia de la finitud radical que constituye *su* muerte que es *la* muerte (y por ello propia e impropia), se anide la cantera de posibilidades que define la facticidad del *Dasein*. Es decir, solo porque no hay una "esencia" que defina al *Dasein* en cuanto tal, dado que solo se define por su estar-arrojado en el mundo y su ser-para-la-muerte, señala Agamben a partir de su maestro, es que puede cualquier cosa, es un ente cargado de posibilidades. En esta misma línea, en "Vocacione e voce" (1980), interrogándose sobre el sentido de la *Stimmung* heideggeriana, el italiano señala que

"el descubrimiento originario del mundo que tiene lugar en la *Stimmung* es desde siempre un develamiento —dice Heidegger— de una *Geworfenheit*, de un estar-arrojado, a cuya estructura corresponde una negatividad esencial". (*PP*: 81) Y, todavía en un artículo de 1983 titulado "Il silenzio delle parole", publicado como comentario a una serie de textos de plegarias sirias, se señala cómo "lo que está en cuestión, por lo tanto, en el silencio y en el estupor [de las plegarias] es la experiencia del fundamento negativo (de la in-fundamentación) del lenguaje, de su *tener-lugar* en el abismo de Dios". (*SP*: 78)[7] En este sentido, un eco heideggeriano existe en la experiencia negativa del lenguaje propio de la plegaria, ya que si no hay un lenguaje del lenguaje —es decir, si no hay metalenguaje—, si "que el lenguaje sea, ninguna proposición puede decirlo: eso es silencio (o insensatez)" (*SP*: 79), ello supone que el mismo se funda sobre una negatividad, sobre una ausencia de fundamento que es necesario explicitar. La misma que en relación al ser-para-la-muerte del *Dasein*. Por esto, se pregunta Agamben en *Il linguaggio e la morte*, ¿de dónde le viene al *Dasein* esa negatividad originaria posibilitada por su ser-para-la-muerte desde el momento en que esta posibilidad es también un ser-en-el-mundo? La respuesta será precisamente desde el *Da* del *Dasein*, desde el "ahí" del "ser-ahí" con que se traduce *Dasein* al castellano, es decir, justamente, desde el mundo al cual está arrojado. Entonces, "*Dasein* significa pues: *ser-el*-Da". (*LM*: 11) Esto

7. Contrariamente a esta experiencia mística del lenguaje, es decir, a la experiencia que se demora en el origen negativo del cual surge misteriosamente el lenguaje, Agamben finaliza sus reflexiones ahí entreviendo otra experiencia del lenguaje que no sea la del fundamento negativo: "*¿Y si el lenguaje* —se pregunta—, *antes que tener-lugar como infundado en el silencio, no hubiese tenido, en cambio, jamás lugar? ¿Qué cosa sería una palabra que se hubiese emancipado completamente de la* Sigé, *que no fuese más ni fundada ni in-fundada en el abismo de Dios? Una palabra tal no se demoraría más en el estupor y en el silencio, pero tampoco estaría* más allá *de ellos en un lugar más originario. Antes bien, no habiendo tenido jamás lugar, ella sería la simple, habitual palabra del hombre*". (*SL*: 79) En este fragmento vemos, en Agamben, el rechazo decidido a cualquier forma de mística y su apuesta sin igual por la "simple" palabra humana.

implica que el *Da*, el ahí mismo del mundo en que está arrojado el *Dasein*, supone una experiencia de fundamental negatividad ya que el mundo es en sí mismo una experiencia de muerte (o de su anticipación) y ello se revela como la nada originaria a la cual el ser responde con su apertura de continuas posibilidades.

> Si esto es verdad —prosigue el italiano—, si ser el propio *Da* (el propio *ahí*) es aquello que caracteriza al *Dasein* (el ser-ahí), esto significa que en el punto en el cual la posibilidad de ser el *Da*, de estar en casa en el propio lugar, es asumida, a través de la experiencia de muerte del modo más auténtico, el *Da* se revela entonces como el lugar desde el cual amenaza una negatividad radical. (*LM*: 11)

Sin embargo, para Agamben, el poder nulificante del *Da* que es el *Dasein* mismo todavía queda impensado en *Ser y tiempo*. ¿Qué hay en ese *Da*, desde el momento en que es estrictamente un pronombre indicativo y nada más, para constituir una experiencia puramente negativa? Vayamos ahora a la lectura agambeniana de Hegel para comprender su problematización.

Cuando en el primer capítulo de *Fenomenología del espíritu*, titulado "La certeza sensible, o el Esto y el querer-decir", recuerda Agamben, el alemán se enfrenta a la certeza sensible o conciencia natural y su intención de asir directa e inmediatamente lo que ella quiere decir, entiende que ella solo puede decir *esto es* sin poder explicitar bajo sus propios medios *qué es el esto*. Por lo tanto, en la medida en que la certidumbre sensible dice el esto (*das Diese*) y no dice qué es el esto, "tiene entonces necesariamente que experimentar que cuanto creía poder asir inmediatamente en el gesto de mostrar es en realidad un proceso de mediación, una verdadera y propia dialéctica que, como tal, contiene ya siempre en sí una negación". (*LM*: 19) En este sentido, al *querer-decir* el "esto", desde el momento en que la certeza sensible quiere decirlo *acá* y *ahora*, ya comporta una negación en tanto el "ahora" que es indicado

con la indicación del "esto" es una "ahora" ya sido, un *ser-sido* (*gewesenes*) en los términos de Hegel, y también un "aquí" que ya no es el mismo que el de *antes*. Por lo tanto, si el "esto" (esta mesa, esta noche) también puede ser "aquello" (aquella silla, aquel mediodía), esto no necesariamente es esto. Lo que le interesa a Hegel, según Agamben, es mostrar que cuando decimos el "esto", por lo tanto, decimos el "no-esto" (un esto *quitado*, *sido*) y así el "querer-decir" se ve frustrado en cuanto jamás logra decir el "esto" puro. Por eso, cuando la certidumbre sensible o conciencia natural dice el "esto", en verdad dice un "esto" *ya sido* o, mejor, un "no-esto", y se vuelve necesariamente *historia*.

> Mostrar algo —señala Agamben—, querer asir el Esto en la indicación (*das Diese nehmen*, dirá Hegel más adelante), significa acá solamente experimentar que la certeza sensible es, en verdad, un proceso dialéctico de negación y de mediación; que la "conciencia natural" (*das natürliche Bewußtsein*) que se quería imponer al inicio como lo absoluto es, en verdad, ya siempre una 'historia' (*Geschichte*, p. 90). (*LM*: 19)

El lenguaje, por lo tanto, no puede decir el esto o más bien lo dice negando su intención de querer-decir esto. En los términos de Hegel, "en él [el lenguaje] nosotros mismos contradecimos inmediatamente nuestro *querer-decir* (*unsere* Meinung)" (citado en *LM*: 18). De esta forma, el lenguaje quita cualquier propiedad sustancial al esto y lo aloja en una negatividad a través de la cual aparece como un esto *quitado*, o más bien como un no-esto, porque no es ni este ahora ni este aquí, sino un acá y ahora *ya sidos*. Sin embargo, muestra Agamben, si bien lo quita, también lo conserva porque custodia su lugar inaccesible (de ahí el complejo significado del término *Aufhebung*, entendido como un quitar y conservar al mismo tiempo, propio de la dialéctica hegeliana). En otras palabras, solo porque el lenguaje es la mediación absoluta, no hay una inmediatez en la indica-

ción del "esto" y por lo tanto "esto", en la medida en que es dicho y en que solo así puede presentarse para la certidumbre sensible, es también un "no-esto" —un ser-sido, un tiempo desfasado, un acá y ahora que no son los mismos, que ahora aparecen negados. Este movimiento de negación quita el "esto" pero lo conserva en su forma negativa, es decir, dice "esto" y sin embargo, por su desfase, no dice el "esto" que quiere-decir. La trampa está en que de esta forma lo resguarda en lo indecible.[8] Por lo tanto, todo "decir", siguiendo a la dialéctica hegeliana, es un *decir lo indecible* y eso le otorga al lenguaje su inigualable poder negativo. En este sentido, el comienzo es el final por el cual se llega al mismo lugar ya sido que es en definitiva un no-ser, o bien, una no-presencia. De esta forma, negatividad e historia se implican mutuamente en el presente, ya que la presencia pura del "esto" es imposible y por ello mismo se revela histórica, es decir, como un ser-sido.

Si retornamos ahora al análisis sobre Heidegger y lo unimos a estas consideraciones sobre Hegel, vemos que a Agamben le interesan particularmente las dos fórmulas mínimas a las que dichos pensadores parecen dedicar todas sus obsesiones. "Ser-el-*Da*, asir-el-*Diese*: […] ¿Qué hay, tanto en el *Da* como en el *Diese*, que tiene el poder de introducir —de iniciar— al hombre en la negatividad?", se pregunta el italiano (*LM*: 23). En otras palabras, ¿qué implican estas partículas desde que en ellas la negatividad, en la facultad de muerte y en la facultad de lenguaje, se constituye como el horizonte último de la experiencia humana? La respuesta que da Agamben, y acá va su particular lectura, es que al ser *pronombres demostrativos*,

8. Es importante aclarar que Agamben comienza su estudio sobre la negatividad en Hegel a partir de una poesía de juventud escrita en 1796, y dedicada a su por entonces amigo Hölderlin, donde el alemán, inspirado en los misterios de Eleusis, escribe sobre la profundidad inaccesible de un "indecible sentimiento" que parece ser la comprensión más cabal de dichos misterios iniciáticos en la sabiduría para los hombres antiguos. El italiano se interesa por esta figura de lo indecible ya que, según se desprende de su estudio, es el que diez años más tarde reaparecerá en *Fenomenología del espíritu*, ya no como un inefable inaccesible, sino bajo la forma de la negatividad del "esto" y de la certeza sensible.

poseen un carácter deíctico cuya única función real consiste en *indicar*. Por lo tanto, en ellos el lenguaje acentúa no tanto su capacidad de significar sino más bien aquella de mostrar, señalar, indicar. Ahora bien, si su función es pura y exclusivamente una indicación, ¿qué pueden indicar desde que en ellos no hay ningún contenido positivo —como queda claro en el análisis hegeliano del "esto" y en la hermenéutica existenciaria del ser-para-la-muerte del *Dasein*— más allá del gesto de indicar? A través de la consideración propia de la lingüística moderna que los entiende como "indicadores de la enunciación" (Benveniste) o bien como "*shifters*" (Jakobson), el autor de *Homo sacer* se encarga de mostrar cómo en los pronombres indicativos lo que se indica y refiere no es una instancia de discurso determinada, sino más bien el "mismo *evento de lenguaje*" (*LM*: 36). Dicho de otro modo, en ellos se señala el hecho bruto del lenguaje, su tener-lugar. Y ello, que en la filosofía primera aristotélica es, como hemos visto, concebido como el ser puro o sustancia primera, implica la *trascendencia* del lenguaje respecto de cualquier determinación concreta de discurso. En este sentido, se encarga de mostrar Agamben, solo hay apertura al mundo y al ser, como quería Heidegger, porque el lenguaje es el acontecimiento que trascendiéndose respecto del habla, agrieta su interior y permite una apertura en su propia mismidad. Esa grieta es lo que se indica con los pronombres *Da* y *Diese*, lo cual supone que la negatividad que ellos comportan, implica que el tener-lugar del lenguaje es un *movimiento negativo*. Por lo tanto, "ser el *Da*" y "asir el esto" son experiencias en las cuales queda señalado el acontecer bruto del lenguaje, el hecho de que éste sea.

> Los pronombres y los otros indicadores de la enunciación —afirma Agamben siguiendo los estudios de Benveniste—, antes que designar los objetos reales, indican más bien que *el lenguaje tiene lugar*. Ellos permiten referirse, antes que al mundo de los significantes, al mismo *evento de lenguaje*, en cuyo interior algo puede llegar a ser significado. (*LM*: 36)

Ahora bien, siguiendo la propia pregunta de Agamben, ¿cómo es posible que se produzca algo así como una indicación del lenguaje desde el momento en que él es estrictamente un evento negativo? Es decir, ¿qué permite que el lenguaje como tal, y no como un determinado significante y/o significado, pueda ser *indicado*? Es precisamente acá cuando el italiano se enfrenta con el centro capital del libro y de su particular interrogación sobre el estatuto del lenguaje y su capacidad significante, pues lo que permite indicar el acontecer del lenguaje es un *presupuesto* negativo que recorre la entera historia de la metafísica, esto es, *la voz*. Para nuestro autor, ella es lo que necesariamente debe *suponerse* para que algo así como un "ahí" o un "esto" puedan ser proferidos. Es decir, la voz se presenta como el presupuesto —en el sentido que hemos visto de poner "antes" y "debajo"— para que a través de la enunciación, los pronombres cumplan su función indicativa y/o demostrativa. Sin embargo, ella no es entendida acá como una nada amorfa sobre la que se erige el acontecimiento lingüístico, sino como la fuerza del *puro querer-decir*. Su lugar es bastante particular. No es significado, pero tampoco mero sonido. En ella hay una *intención de significar sin ser significado todavía*. Por lo tanto, la temporalidad en que se supone la voz es particular dado que debe asumirse como *ya no* (sonido) pero *todavía no* (significado), y así ella se muestra como necesariamente negativa, por partida doble: *ni* sonido *ni* significado. En esta temporalidad ínsita a la voz estamos aún, siguiendo las categorías hegelianas estudiadas por Agamben, en el instante del puro querer-decir, de la intención significante que el mismo Aristóteles reconocía incluso en la *phoné* animal.[9] En un texto publicado en el mismo año que *Il linguaggio e la*

9. El pasaje aristotélico en cuestión afirma: "…no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado". (*Tratado acerca del alma*, 420 b, 29 - 421 a)

morte, Agamben reconoce en esta instancia negativa de la voz la experiencia de la "glosolalia", esto es, de "un hablar en glosas, es decir, en palabras cuya significación es desconocida, ya sean palabras muertas, palabras extranjeras o incluso palabras que no pertenecen a ningún lenguaje humano". (*GPF*: 63) La importancia de aquello señalado por Agamben en "La glossolalie comme problème philosophique" es que la glosolalia ocupa, en cuanto palabras de significación desconocida, el mismo lugar que en *Il linguaggio e la morte* se coloca la voz. Esto es, el lugar de la "insiginificante intención de significar" (*GPF*: 65). Por lo tanto, lo que en la glosolalia experimentamos no es más que el emerger de la voz, o, más bien, "la apertura original del lenguaje" (*GPF*: 65), o también, "el problema del fundamento ontológico último, es decir, la autofundación del lenguaje, es decir: Dios". (*GPF*: 69).

Ahora bien, lo que resulta problemático para Agamben es que acá se gesta la experiencia fundamental del lenguaje en Occidente, en y contra la cual denodadamente intentará encontrar una vía de salida, es decir, *la experiencia del nihilismo*. Porque precisamente, en una palabra que no significa nada salvo que hay lenguaje en el lugar de una *voz supuesta*, la experiencia occidental del lenguaje es nihilizante. Sin embargo, no se trata acá de la voz como sonido emitido por el cuerpo fonético. Esta voz supuesta es más bien algo así como una *segunda* voz. Aclara en este sentido el italiano:

> La voz —que es supuesta por los *shifters* como el tener-lugar del lenguaje— no es simplemente la φωνή [voz], el mero flujo sonoro emitido por el aparato fonético, tal como el Yo, el locutor, no es simplemente el individuo psicosomático desde el cual proviene el sonido. Una voz como mero sonido (una voz *animal*) puede ciertamente ser índice del individuo que la emite, pero no puede de modo alguno reenviar a la instancia de discurso en cuanto tal ni abrir la esfera de la enunciación. La voz, la φωνή animal [voz animal] está, sí, presupuesta por

> los *shifters*, pero como aquello que debe necesariamente ser quitado para que el discurso significante tenga lugar. *El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el evento de significado es la otra Voz, cuya dimensión onto-lógica […] constituye la articulación originaria del lenguaje humano.* Pero, en cuanto esta Voz (que escribiremos de ahora en más en mayúsculas para distinguirla de la voz como mero sonido) posee el estatuto de un *no-más* (voz) y de un *no-todavía* (significado), ella constituye necesariamente una dimensión negativa. (*LM*: 48-49)[10]

Para que el discurso significante tenga lugar, entonces, la voz como tal debe desaparecer y dejarle el lugar al acontecimiento del lenguaje, de este modo "*la Voz abre, a la vez, el ser y el tiempo. Ella es cronotética*". (*LM*: 49) Es que precisamente ese abandono de la voz animal que constituye el lugar negativo en que adviene la otra Voz, es decir, el tener-lugar del lenguaje, se define pura y exclusivamente en términos temporales: como un *ya-no* y un *no-todavía*. De este modo, esa Voz queda aislada y suprimida en una instancia puramente negativa que *permite* el acontecer del lenguaje y el motor de su batería significante. Por lo tanto, ser-el-*Da* y asir-el-esto son experiencias de la negatividad en tanto y en cuanto son experiencias de la supresión y conservación de una voz supuesta en otra "Voz" que permite el tener-lugar del lenguaje, lugar señalado —en un

10. Sintomáticamente, Agamben olvida en esta distinción fundamental para su argumentación que, de acuerdo a Aristóteles y como hemos visto en el pie de página anterior, la voz animal no es mero sonido, también puede *querer-significar*. Entonces, si "la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales" (*Política*, 1253a, 11-12), a pesar de no constituir significado, no puede decirse de ella que no padezca una *intención-significante*. En este sentido, la voz animal sería también la diferencia *negativa* entre sonido y significado. Como veremos, esto se debe a que Agamben, como hemos sugerido ya con fuerte insistencia, es un pensador de la antropogénesis que termina por suturar la dimensión lingüística a la existencia —siempre redefinida— del hombre en cuanto tal. Cabe recordar, sin embargo, que el propio Aristóteles tampoco se encarga de desarrollar más finamente esta cuestión.

círculo propiamente dialéctico donde principio y fin se revelan idénticos— por los pronombres "ahí" y "esto". Por lo tanto, esta segunda Voz soporta una doble negación: en primer lugar, está supuesta como una voz *quitada* ya que en su articulación lingüística queda suprimida y, en segundo lugar, *no puede ser dicha* como tal sino solo por una referencia exclusivamente indicativa que señala su lugar negativo. Para el italiano, esta doble negación es lo que constituye la dimensión propiamente *nihilista* de la metafísica occidental.[11]

11. En el *Excursus 3*, introducido por Agamben entre la cuarta y la quinta jornada del seminario, se retoma un debate que acompaña ya los primeros textos agambenianos sobre el lenguaje, como por ejemplo "L'albero del linguaggio" de 1968 o la Cuarta Parte de *Stanze* de 1977, titulada *L'immagine perversa. La semiología dal punto di vista della Sfinge*, debate a partir del cual el italiano contornea sus problemas más íntimos: el debate que él mismo inicia contra el pensamiento de Jacques Derrida. La más importante reconstrucción de este debate, hasta el momento, es el trabajo de Kevin Attell, donde el norteamericano rastrea las dimensiones de este enfrentamiento a partir del problema del lenguaje, de la soberanía y la ley, del animal y el hombre, y, finalmente, del tiempo y el mesianismo. Cf. K. Attel, *Giorgio Agamben…*, ed. cit. Si bien, como puede verse, estos problemas son los que Agamben delinea como los propios a lo largo de sus diferentes publicaciones—llegando incluso, como sugiere Attell, a hacerlo específicamente *contra* el pensamiento de Derrida—, interesa acá la singularidad en torno al lenguaje ya que repensar al mismo a partir de su relación con la voz necesariamente debía pasar por la gramatología y su crítica a la metafísica de la presencia que, según *de la gramatología*, antepone una voz originaria a la estructura del grama donde "todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado" J. Derrida, *de la gramatología*, trads. O. del Barco y C. Ceretti, México D. F., Siglo XXI, 2012, p. 18. Pues bien, puede afirmarse que la crítica que Agamben realiza al pensamiento del argelino-francés se basa en su concepción de la metafísica. Es que para el italiano la metafísica, antes que un primado de la voz sobre el *gramma*, es un pensamiento de la voz en cuanto *quitada*, es decir, *negada*. "*Si metafísica* —afirma en dicho *Excursus*— *es aquel pensamiento que pone en el origen la voz, es también verdad que esta voz es pensada desde el inicio como quitada, como Voz*". (*LM*: 54) Por esta razón, la metafísica no es para Agamben un pensamiento de la presencia en cuanto tal, sino de la presencia *quitada, negada*. Y si esta es la estructura misma de la huella originaria que para Derrida constituye la gramatología, para el italiano entonces "*la metafísica es ya siempre gramatología y esta es* fundamentología*, en el sentido que al* gramma *(a la Voz) compete la función de fundamento negativo*". (*LM*: 54) Por esta razón, la Voz —aquella voz

Ahora bien, sobre el trasfondo de esta problematización, Agamben retoma las lecciones que el joven Hegel imparte en Jena entre 1803 y 1805 para enseñar ahí el complejo vínculo entre voz y muerte que el alemán incrusta en su negatividad y su juego dialéctico. Recuerda, en este sentido, que para el padre de la modernidad dialéctica el lenguaje *humano* es una articulación de la voz "vacía" del animal, donde a través de la interrupción consonante de las vocales sonoras se logra la producción de significado. Sin embargo, "¿por qué esta articulación de la voz animal se transforma en voz de la conciencia, en memoria y lenguaje?" (*LM*: 57) Y es aquí, según nos muestra el italiano, donde emerge el vínculo entre voz y muerte que relampaguea en la negatividad hegeliana. "Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa como sí mismo quitado (*als aufgehobenes Selbst*)" (Hegel citado en *LM*: 58) Y por esto, la voz animal se conserva en el lenguaje humano como *voz muerta*. Acá se encuentra, para Agamben, la raíz de la condición antropogenética que posee la muerte en el sistema hegeliano y su estrecha conexión con la voz.

> Solo porque la voz animal no está verdaderamente "vacía" (vacía, en el pasaje citado de Hegel, significa privada de un significado determinado), sino que contiene la muerte del animal, el lenguaje humano, que articula e interrumpe el puro sonido

que surge en el diferendo entre el puro sonido y el significado, aquella voz puramente negativa— es para Agamben el gramma que devela "*la estructura negativa* fundamental *de la metafísica*". (*LM*: 54). Es en este sentido que para el italiano la gramatología pone en evidencia el problema central de la metafísica (su condición negativa), pero no lo "supera", tal como supuestamente habría pretendido el argelino-francés. La misma crítica es sostenida más de 30 años después, cuando en *Che cos'è la filosofia?* (2016), retomando estas mismas preocupaciones en un capítulo ostensiblemente titulado "*Experimentum vocis*", el italiano declara que "a la letra y no a la voz compete la función de fundamento ontológico negativo". (*CFF*: 35) Para decirlo en una palabra, la gran crítica agambeniana a la gramatología derrideana consiste en que ésta sería desde siempre co-sustancial a la dimensión estructuralmente negativa de la metafísica occidental. De ahí que la deconstrucción para una perspectiva agambeniana no sea, en último término, sino el movimiento más íntimo de la propia metafísica.

> de esta voz (la vocal) —que articula, por lo tanto, y mantiene esta *voz de la muerte*— puede devenir *voz de la consciencia*, lenguaje significante. (*LM*: 59)

En consecuencia, ahí donde un hombre se realiza, ahí mismo *muere* un animal. Y lo que queda ahí, entonces, no es otra cosa más que la voz *quitada* pero conservada y *conservada* en cuanto quitada, es decir, en cuanto negada: se trata, nuevamente, de la estructura de la *Aufhebung* hegeliana. La raíz del lenguaje humano, ahí donde se produce la antropogénesis, el devenir humano del hombre, está arraigada en la *muerte de la voz*, o, para usar la expresión agambeniana, la *voz de la muerte*. En otras palabras, el lenguaje humano (y con éste el hombre mismo) se edifica sobre la muerte animal, el *lógos* emerge en la negación de la *phoné*. Ahora bien, prosigue el italiano, aunque esta conexión entre humanidad y muerte aparezca en las lecciones en Jena de Hegel, la misma conexión reaparecerá en el pensamiento ya maduro del alemán, en *Fenomenología del espíritu*, ni más ni menos que "en la dialéctica del deseo y en su emerger —a través de la lucha por la vida o por la muerte entre amo y siervo— en el reconocimiento (*Anerkennen*)". (*LM*: 60) Es que tanto la voz como el goce del amo aparecen como las figuras eminentes de la negatividad pura y de la muerte. Si en la dialéctica amo-siervo, el punto de vista es el del siervo y el goce del amo "queda en la sombra" (*LM*: 60), esto se debe a que el amo articula la propia libertad arriesgándose a la muerte y es en su figura donde la conciencia humana se desprende de la existencia natural por primera vez, para ser así reconocido por el siervo como "humano". Sin embargo, con el reconocimiento no alcanza ya que es "unilateral". El goce del amo, entiende Agamben, queda así localizado en una región que se define solo por una doble negatividad, de ahí su inaferrabilidad: "*Ya no animal, pero todavía no humano, ya no deseo y todavía no trabajo, la 'pura negatividad' del goce del amo aparece como el punto en cual se muestra, por un instante, la articulación originaria de aquella 'facultad de muerte' (*Fähigkeit des Todes*) que caracteriza a la conciencia*

humana". (*LM*: 61-62) Así también, la Voz, que ya no es sonido y todavía tampoco significado, señala la 'facultad de lenguaje' a través de la cual la humanidad emerge en la muerte de la voz animal (la voz de la muerte o la *otra* Voz) que no es ni más ni menos que una pura negatividad. Y es acá donde emerge la conciencia humana. La antropogénesis posee, en consecuencia, un origen negativo.

Ahora bien, recuerda el italiano, la negatividad heideggeriana pareciera dar un paso más y en torno a la "tonalidad emotiva" (*Stimmung*) tratar de pensar el *Dasein* como una experiencia radical de la falta de voz, esto es, como una *afonía* donde ni siquiera el lenguaje pueda ser la voz propia del hombre. Es por esto que, en Heidegger, el *Dasein* sufre su arrojo en el mundo como una angustia (esa es su *Stimmung* central) dado que no encuentra su voz ni siquiera en esa experiencia límite y negativa que es el lenguaje. Esa negatividad, indica Agamben, más originaria que la negatividad de la dialéctica con que Hegel pensaba la conciencia natural de "asir el esto", es lo que le muestra al *Dasein* que lo más propio es una impropiedad radical. Ahora bien, si ello fuera así, señala críticamente el italiano, si el *Dasein* padeciera una afonía radical, jamás podría pensar auténticamente la muerte dado que no podría señalar precisamente el *Da* desde el cuál le viene su ser-para-la-muerte. Por esto, Heidegger debe reintroducir otra figura de la voz, una voz que desde el silencio "reclama", para que el *Dasein* pueda constituirse como una experiencia de la muerte y encontrar ahí su autenticidad. Esa otra voz no es otra más que, en los términos heideggerianos, *la "llamada" del ser*. De esta forma, para Agamben, el programa heideggeriano de pensar *sin* la voz queda contraindicado y resuelto en esa voz casi mística del ser cuya escucha le revela al *Dasein* su propiedad más impropia: esto es, su muerte. Por lo tanto, a pesar de haber descentrado al hombre de la voz negativa con que la metafísica diagramó su proyecto antropogenético, el mismo es vuelto a centrar a partir de la única capacidad de dejarse llamar por la Voz del ser que

constituye al *Dasein*. El lenguaje, así, en cuanto voz quitada, y la muerte, se co-pertenecen en el ser mismo. Esto será de fundamental importancia porque es justamente sobre el fracaso heideggeriano de pensar sin una Voz donde Agamben escudriña la posibilidad de un lenguaje que, como se interroga al final de "L'idea del linguaggio" (1984), "sin ser un metalenguaje ni profundizar en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites". (*PP*: 34) Como veremos, este cometido se logrará transponiendo la carga negativa con que la metafísica ha pensado la voz *en* el lenguaje hasta abrir una experiencia de potencia donde ahora ella sea, antes que un supuesto eliminado y conservado, pura decibilidad.

I. 3. En uno de sus primeros textos filosóficos, un joven Agamben sentenciaba ya en 1966: "El pensamiento occidental se presenta desde el inicio como la búsqueda de un significado: pero por ello piensa al sentido solo a partir del sin-sentido". (*FFa*: 19) Y, algunas líneas después, a propósito de Klossowski y de Blanchot, "esta absoluta ausencia de significado es aquello que el lenguaje mismo indica con la palabra 'Dios'". (*FFa*: 19) ¿Qué sucede, se cuestiona ese ferviente lector de Nietzsche y Artaud, cuando Dios ha muerto?

> …no se produce (como creíamos nosotros mismos y el primer anunciador) una catástrofe ontológica, sino simplemente la *reabsorción en la fábula* del mundo verdadero y del mundo de las apariencias. Y fue claro que el fin de la metafísica significaba simplemente que el lenguaje había mutado de sustancia. (*FFa*: 21)

Sin embargo, esta mutación del lenguaje no es sino una vuelta a su inicio. "El último lenguaje es el primer lenguaje" (*FFa*: 21), recita el italiano que ya pensaba el problema del fin de la historia junto al fin de la metafísica. Pero este retorno al inicio es a la vez un retorno al sin-sentido originario desde el que parte el

lenguaje significante del hombre, el "*foné semantiké*" (*FFa*: 20), esto es, un retorno a Dios. Pero, y acá se genera una constante en el derrotero agambeniano, este retorno abre la experiencia de un lenguaje devenido ahora un "Dios dado vuelta" (*FFa*: 21), esto es, un retorno a una experiencia lingüística que, como el Anticristo, repite las mismas palabras que Dios pero de forma paródica, lo cual significa que el sin-sentido originario (Dios) es, hoy, una parodia de sí mismo. Cuando en 1984 publica, dedicado sugestivamente a Jacques Derrida (y también a la memoria de Giorgio Pasquali), "La cosa stessa", Agamben entrevé el mismo problema del lenguaje humano preparado por los siglos de la metafísica occidental, aunque ahora precisando el *mecanismo específico* de esta compleja máquina que es el lenguaje: la pre-su-posición.

> El lenguaje —nuestro lenguaje— es necesariamente presupositivo y objetivante, en el sentido que él, en su advenir, descompone la cosa misma, que en él y solo en él se anuncia, en un ser *sobre el cual se dice* y en un *poion*, una cualidad y una determinación *que de eso se dice*. El lenguaje es siempre, según la definición tomada por Aristóteles (aunque ya enunciada por Platón en *El sofista*, 262e, 6-7, y aún implícita en la distinción moderna entre sentido y denotación) *legein ti kata tinos*, decir algo-sobre-algo; es siempre, por lo tanto, lenguaje pre-su-poniente y objetivante. La presuposición es la forma misma de la significación lingüística: el decir *kath'hypocheimenou*, sobre un sujeto. (*PP*: 15)

Como hemos visto, esta lógica presupositiva es lo propio de la filosofía primera que divide al ser en una sustancia primera y en predicados secundarios que sobre esa sustancia se dicen. Sin embargo, acá se aclara que esta misma lógica se entrevera en el lenguaje entendido como máquina significante. Es decir, solo porque entre sentido y sin-sentido, o entre significado y no-significado

hay una relación *presupositiva* es que el lenguaje puede funcionar. "Dios", que en *Favola e fato*, ocupaba el lugar del no-significado, es el presupuesto último sobre el que se funda toda la significación lingüística. Ahora bien, en "L'idea del linguaggio", también publicado en 1984, se aclara que esta lógica presupositiva de la significación, que coloca fuera —antes y debajo— un sin-sentido o un no-significado, no es más que, como hemos visto en el punto anterior, el puro tener-lugar del lenguaje en cuanto tal, es decir, la *voz* supuesta (quitada y conservada como fundamento negativo) sobre la que se funda el lenguaje en Occidente. Por esto, "el nombre de Dios, es decir, el nombre que nomina el lenguaje, es por lo tanto (como la tradición mística no se cansa de repetir) una palabra sin significado". (*PP*: 29) Dios-voz-ausencia de significado ocupan todos ellos el mismo lugar respecto del lenguaje, el lugar de lo pre-su-puesto que funciona como fundamento negativo. La famosa "ausencia de metalenguaje" (*PP*: 33) sobre la que se construye gran parte de la filosofía contemporánea es, en verdad, ni más ni menos que el salir afuera del fundamento negativo (la nada presupuesta) sobre el que se produce el tener-lugar del lenguaje en el marco de la metafísica occidental. En otras palabras, un *indicar* (como el "esto" hegeliano o el "ahí" heideggeriano) su origen *negativo*.

En este sentido, para Agamben, la entera semiología moderna encuentra su *impasse* más radical en esta aporía. En la cuarta parte de *Stanze*, dedicada a pensar "el 'desacuerdo' […] que acompaña desde sus inicios a la reflexión occidental sobre el significar" (*S*: 160), la semiología moderna —es decir, el pensamiento que entiende al lenguaje como conjunto de signos— es denunciada en su solidaridad con la metafísica que, como hemos visto, formula la expresión lingüística desde un lugar eminentemente negativo. Esta negatividad, ahora, es entrevista en la duplicidad ínsita a todo signo, es decir, a su división en significante o forma sensible y significado o forma inteligible.

> El fundamento de esta ambigüedad del significar —dirá Agamben ahí— está en aquella fractura original de la presencia que es inseparable de la experiencia occidental del ser y para la cual todo lo que viene a la presencia, viene a la presencia como lugar de un diferimiento y de una exclusión, en el sentido que su manifestarse es, al mismo tiempo, un esconderse, su ser presente un faltar. (*S*: 161)

Se trata, ni más ni menos, que de la ἀλήθεια, esto es, de la aletheia griega que expresaba la verdad como develamiento del ser y sobre la que Heidegger capta la diferencia ontológica, y su olvido, como lo propio de Occidente. Pero aquello que le interesa en este lugar a Agamben es mostrar que esta diferencia, esta división interna al signo, es lo que le permite significar. En efecto, solo hay significación cuando "la apariencia sensible se identifica sin residuos con el significado y el significado se resuelve integralmente en su manifestación". (*S*: 161) Si no hubiera una división interna en el signo, éste sería auto-evidente y no habría un *proceso* de significación, es decir, de develamiento. Sin embargo, según el italiano, esta fractura original de la presencia, fractura inscripta en la presencia misma del signo, queda olvidada por la semiología moderna. Para él, en el grafo S/s (Significante/significado), la semiología ha dejado impensada aquello que divide internamente al signo y que, según las palabras de Lacan que Agamben cita, es "una barrera resistente a la significación" (Lacan citado en *S*: 162). Es que, siempre según la reflexión de *Stanze*, la semiología habría quitado el privilegio del significado para repensar la dimensión del significante sin por ello interrogarse lo fundamental: aquello que, resistiendo a la significación, sin embargo la posibilita. Por esta razón, puede afirmar el italiano, "desde el punto de vista del significar, la metafísica no es más que el olvido de la diferencia originaria entre significante y significado". (*S*: 162) A pesar de que Agamben no lo diga aquí, es ya

para nosotros más que evidente: esa barrera imposible de significar pero que permite todas las significaciones ocupa el mismo lugar negativo con que vimos, a partir de *Il linguaggio e la morte*, formularse el tener-lugar del lenguaje en la voz quitada, esto es, la Voz como supuesta (eliminada y conservada). Y no solo la voz, sino también la palabra sin-sentido que, como hemos señalado, da origen al lenguaje: Dios. Muchos años después, Agamben escribirá: "Dios es el lugar donde los hombres piensan sus problemas decisivos" (*N*: 11). En este sentido, podemos decir, el lugar de esos problemas decisivos para el hombre no es otro más que el tener-lugar del lenguaje en cuanto tal. El estatuto de ese espacio, por lo tanto, decidirá el destino del mismo. Por esta razón, es fundamental para Agamben repensar de lleno ese lugar, pues en el hecho de que el lenguaje *sea* se decide la antropogénesis.

El último capítulo de *Stanze*, titulado sugestivamente "La barriera e la piega", Agamben reafirma su crítica a la semiología moderna y su estrecha vinculación con la metafísica occidental. Allí, recuerda la apócrifa publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure y, a la vez, presenta la lectura de las *Notas inéditas* con que "el padre" de la lingüística moderna señalaba "un *impasse* que no era solo suyo, sino de la ciencia del lenguaje en general" (*S*: 183). ¿En qué consistía ese *impasse*? Pues en la imposibilidad de encontrar un terreno positivo en el lenguaje, esto es, una presencia en cuanto tal. Aunque en el *Curso* Saussure había entendido —con la precaución de volver a recordar que no fue una publicación que él mismo hiciera— que este terreno se encontraba en el signo tomado en su totalidad, él no era otra cosa más que el lugar de una diferencia ineludible entre significante y significado. En este sentido, "él es el lugar de la diferencia, en el cual la fractura metafísica de la presencia viene a la luz del modo más abrumador". (*S*: 183) En este sentido, el signo no es sino un imposible, esto es, una presencia que nunca puede darse plenamente. El fracaso de esta presencia no es otro, señala Agamben, que la misma

barrera que resistiéndose a la significación, sin embargo, la permite. Ahora bien, apuntando los cañones contra la intención de Derrida de sustituir la semiología por una gramatología, el italiano declara:

> La metafísica no es, de hecho, simplemente la interpretación de la fractura de la presencia como dualidad de apariencia y de esencia, de significante y de significado, de sensible y de inteligible; sino que la experiencia original esté siempre ya apresada en un pliegue, sea ya *simple* en el sentido etimológico de esta palabra (*sim-plex*, "plegado una vez"), que la presencia esté ya siempre apresada en un significar, ésta es precisamente el origen de la metafísica occidental. (*S*: 187)[12]

12. El pasaje continúa así: "Poner al inicio una escritura y una huella significa poner el acento sobre esta experiencia original, pero no ciertamente superarla". (*S*: 187) Como hemos mostrado anteriormente, acá Agamben retoma su eterna crítica a Derrida: la gramatología no da el "paso atrás-más allá" de la metafísica con que Heidegger había definido el límite de su pensamiento. A pesar de que podemos dudar que para el argelino-francés ello haya constituido una intención (e incluso una posibilidad), lo que nos interesa es mostrar que para el italiano, la gramatología es el más refinado proyecto de la filosofía contemporánea que toma cartas en el problema central de la metafísica, pero solo presentándolo, esto es, no "superándolo". Y, desde que la letra es tan solo la voz quitada (la *Voz* de *Il linguaggio e la morte*), como mostramos anteriormente, no tiene sentido —siempre siguiendo el pensamiento agambeniano— suponer que quitar el privilegio a la voz y otorgárselo al gramma constituya siquiera una "deconstrucción" de la metafísica. Attell ha mostrado certeramente cómo Derrida y Agamben inician sus proyectos filosóficos con una singular lectura de la semiología saussureana aunque, y de ahí su diferencia radical, empleando diversos textos: el *Curso* por parte del primero, las *Notas inéditas* el segundo —ambas con el mismo grado, podríamos agregar, de "inestabilidad" respecto a las formas de su publicación en relación a la intención y trabajo del autor. Cf. K. Attel, *Giorgio Agamben…*, ed. cit. En el caso agambeniano, la lectura de dichas notas, de donde se extrae el *impasse* y el naufragio del propio Saussure, también se expone en "La parola e il sapere", texto publicado en *Aut Aut* en 1980 donde se anuncia que las mismas fueron "publicadas parcialmente en Jean Starobinski: *Les mots sous les mots*" (*PS*: 158).

Ahora bien, el lugar de ese pliegue de la presencia no es otro que el de la barrera que separa significante y significado *en* el signo. Es por esta razón que Agamben concluye: "el algoritmo *S*/*s* debe por ello reducirse a la sola barrera: / " (*S*: 188). El lugar de ese pliegue, como ya debería haber quedado claro, no es otro que el de la antropogénesis, esto es, del constituirse humano del hombre. Y ese lugar es también el del signo mismo, precisamente lo que para Saussure y su acercamiento negativo al mismo, de ahí su *impasse*, se presenta en última instancia como "algo inasible" (*S*: 185).

Stanze finaliza abriendo la posibilidad de pensar un "pliegue justo", en relación a la noción griega de "armonía invisible", para esa experiencia donde "una posible comunidad recobrada entre pensamiento y poesía" (*S*: 189), como quería el último Heidegger, abriría quizás un nuevo terreno ahora sí por fuera de la metafísica. No tenemos dato alguno que nos permita verificar si ese "orden justo" haya sido desarrollado antes o después de *Stanze* por parte de Agamben, pero sí sabemos que el *experimentum linguae* al cual su pensamiento se aboca desde siempre se definirá, finalmente, en una aproximación completamente diferente a la metafísica y su ineludible vínculo con la negatividad. En otras palabras, se tratará de una experiencia *positiva* del lenguaje y de la significación. El término para esta experiencia, como se afirma en el prefacio de 1989, "*Experimentum linguae*", que ya hemos citado tantísimas veces, "no es un inasible, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje". (*IS*: VIII) En este sentido, lo podemos adelantar, lo decible, la cosa del lenguaje no es, por lo tanto, el signo —en sí inasible más que como pura diferencia *negativa* entre significante y significado— sino una experiencia singular: la *decibilidad*. Y esta experiencia no es otra cosa más que lo que hemos entendido por *imago* absoluta en Agamben: esto es, un medio puro. ¿Por qué un medio? Porque precisamente es lo que colocándose *entre* lo dicho y lo no-dicho, los desactiva. A diferencia de lo *indecible*, lo *inefable*, que

siempre se coloca del lado de lo no-dicho, la *decibilidad* es la cosa del lenguaje porque es la barra que plegando el significante y significado posibilita que haya lenguaje, que haya significación. Ella será imposible de significar, sí, pero no imposible de decir porque es ni más ni menos que lo máximamente decible que desactiva cualquier diferencia entre dicho y no-dicho. Pero antes de recorrer la fuerza de este pequeño "paso atrás más-allá" de la experiencia metafísica de la palabra, debemos recordar el vínculo de esta última con la política en Occidente.

I. 4. "El lenguaje es una máquina de tortura, una cárcel más terrible que la que ningún animal pueda experimentar, pero es también la única posibilidad de libertad para el producto de esa máquina, el hombre".[13] Hemos partido de esta premisa. Ahora bien, es momento de especificar de qué modo el lenguaje es una "máquina de tortura" o una "cárcel". Y para eso debemos retomar las consideraciones agambenianas tipificadas como "políticas" —tipificación que ya hemos desechado en el "Preludio" de este trabajo—, esto es, la saga *Homo sacer* y sus antecedentes inmediatos en *La comunità che viene* y *Mezzi senza fine*. Como veremos más adelante, podemos afirmar que en todos estos libros una consideración general es denunciada y criticada por Agamben como lo propio del poder occidental. Ella, que asume la forma, vía Carl Schmitt, de la *excepción soberana* y, a la vez, vía Guy Debord, del *espectáculo integrado* —y, entremedio, vía Michel Foucault, la forma de un gobierno *oikonómico* del mundo— se define por un *modus operandi* particular: la separación. Es contra esta operación primerísima del poder contra la cual, incluso desde sus primeras publicaciones como ya lo hemos sugerido, se va a levantar Agamben, pero no para afirmar un polo u otro de aquello que es separado por el poder, sino para desactivar —lo cual no significa "superar"— esa división y abrir

13. P. Fleisner, "Máquina lingüística…", op. cit., p. 305.

dentro de ella misma una mediación. De hecho, no hay un poder que separa: el poder es esa misma operación de separación. Por lo tanto, no hay en Agamben un contrapoder que desactiva y abre una medialidad (en nuestros términos, una *imago* absoluta) sino que todo contrapoder es esa operación inoperosa de desactivación y constitución de un medio. ¿Qué sucede con el lenguaje en este marco? Pues bien, él es una "máquina de tortura" o una "cárcel" en cuanto separa y es, en cambio, una "posibilidad de libertad" en cuanto desactiva esa separación y abre, dentro de ella, un medio concretísimo: lo decible. Por lo tanto, el lenguaje es en Agamben, como todos sus "temas" estudiados, una cuchilla de doble filo: por un lado, es el *estado de excepción* en que vive el soberano y el *espectáculo* que le permite gobernar el mundo por medio de sus "ángeles" o "ecónomos" y, por el otro, es la grieta insondable que le impide al soberano y al espectáculo estabilizarse de una vez por todas. Precisemos, entonces, su condición soberana y espectacular.

> Como solo la decisión soberana —se declara en la primera parte de *Homo sacer*, titulada "Logica della sovranità"— sobre el estado de excepción abre el espacio en el cual pueden ser trazados los confines entre lo interno y lo externo, así como determinadas normas pueden ser asignadas a determinados territorios, solo de esta forma la lengua como pura potencia de significar, retirándose de cada instancia concreta de discurso, divide lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbitos discursivos significantes, en los cuales a ciertos términos corresponden ciertas denotaciones. (*HS*: 25-26)

Así como el soberano, según el célebre *dictum* schmittiano, es quien decide en el estado de excepción, decidiendo antes que nada —por medio de una *proclama*— el estado de excepción como una situación *separada* de la normalidad; pues bien, asimismo el lenguaje divide lo lingüístico de lo no lingüístico, en los términos de la

semiología moderna, el sentido de la denotación y lo hace, justamente, dividiéndose a sí mismo en una "pura potencia de significar" y en una "instancia concreta de discurso" —es decir, en una lengua y un discurso, o, en los términos de Benveniste que Agamben emplea ya desde *Infancia e storia*, en lo semiótico (como conjunto de signos) y en lo semántico (una realidad de discurso).[14]

> El lenguaje —continúa Agamben en *Homo sacer*— es el soberano que, en permanente estado de excepción, declara que no hay un afuera de la lengua, que él está siempre más allá de sí mismo. La estructura presupositiva del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Ella expresa el vínculo de exclusión inclusiva en el cual una cosa está sujetada por el hecho de estar en el lenguaje, de ser nominada. Decir es, en este sentido, siempre *ius dire*. (*HS*: 26)

Y acá, una vez más, vuelve a aparecer el gran tema que critica el italiano: la pre-su-posición. Es que precisamente este mecanismo particular que define la lógica lingüística de Occidente no es ni más ni menos que el mecanismo de la excepción soberana, esto es, una "exclusión inclusiva", o, como se dice unas páginas antes,

14. Esta diferencia entre *lengua* y *palabra* es análoga a aquella que, a partir de Claude Lévi-Strauss, las ciencias humanas del siglo XX empiezan a reconocer entre el significante y el significado, señalando la excedencia constitutiva del significante respecto del significado. Por ello mismo, en *Stato di eccezione*, se presenta la misma analogía entre el lenguaje, a partir de su diferencia interna (entre lengua y discurso, significante y significado), y el estado de excepción soberano. "El significante excedente —este concepto piloto en todas las ciencias humanas del siglo XX— corresponde, en este sentido, al estado de excepción en el cual la norma está en vigencia sin aplicarse". (*SE*: 50) Un poco antes, la analogía era más fuerte y ya no abarcaba solo al derecho sino a todas las instituciones sociales que "se han formado a través de un proceso de desemantización y de suspensión de la praxis concreta en su inmediata referencia a lo real". (*SE*: 50) Esto mismo habilita a reconocer un proceso de excepción en la conformación de la sociedad y ya no solo en el derecho en cuanto tal.

una "relación que incluye algo únicamente a través de su exclusión". (*HS*: 22) Pues bien, si recordamos que la Voz no era más que la voz animal *supuesta* —así eliminada y conservada[15]— que es indicada por los pronombres "ahí" y "esto", podemos afirmar que ella es la *letra* o *gramma* que surge sobre esa voz quitada. Ella ocupa, por lo tanto, el mismo espacio que la vida desnuda a partir de cuya "exclusión inclusiva" *Homo sacer* define al biopoder ínsito a la soberanía. Podemos afirmar que la Voz no es sino la vida desnuda. En "*Experimentum vocis*", texto escrito en la segunda mitad de los años ochenta y publicado con modificaciones en *Che cos'è la filosofia?* (2016), se lee en este sentido:

> Tal como la vida natural del hombre es incluida en la política a través de su misma exclusión en la forma de una vida desnuda, así el lenguaje humano (que funda, según Aristóteles, *Pol.* 1253 18a, la comunidad política) tiene lugar a través de una exclusión-inclusión de la "voz desnuda" (φωνή ἁπλώς, en las palabras de Ammonio) en el λόγος [lógos]. De este modo, la historia se inscribe en la naturaleza, la tradición exosomática en la endosomática, la comunidad política en la natural. (*CCF*: 35)

En estos términos, el lenguaje es el soberano porque hace de la *vida-voz-desnuda* aquello que, para que haya lenguaje, debe ser incluido por medio de una exclusión determinada. Ésta es la raíz negativa sobre la que se funda el lenguaje humano y la comunidad política, raíz que el italiano denuncia y critica desde los inicios de 1980 —es decir, mucho antes de su supuesto "giro" político. Ahora bien, ¿cómo es que este mecanismo de presuposición-excepción propio del lenguaje occidental se convierte en un espectáculo que gobierna el mundo contemporáneo?

15. Lo cual nos avisa del vínculo indisoluble entre la *Aufhebung* hegeliana y el estado de excepción en sentido schmittiano.

I. 5. La respuesta se encuentra en casi todos los textos agambenianos: el espectáculo contemporáneo no es más que una experiencia determinada de la palabra que está en la base de la metafísica occidental, *el nihilismo*. *Il linguaggio e la morte* ya nos avisaba: "*Vivimos hoy en aquella extrema franja de la metafísica en la cual ella retorna —como nihilismo— al propio fundamento negativo (al propio* Abgrund, *al propio infundamento)"*. (*LM*: 67) Así, en "Note sulla politica", publicadas originariamente en 1992 y luego incluidas en *Mezzi senza fine* (1993), el italiano, recordando el fin de la Unión Soviética y la consolidación del modelo democrático-capitalista a escala planetaria, afirma: "La política contemporánea es este experimento devastador que desarticula y vacía en todo el planeta instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, para volver luego proponer su forma definitivamente nulificada". (*MSF*: 88) Podemos pensar que esta afirmación no es sino una afirmación sobre la esencia *lingüística* de la política actual, esto es, su fundamento negativo que retomando el tema "hegeliano-kojeviano (y marxiano)" (*MSF*: 88) del fin de la historia —que para Agamben ha sido pensado bajo una disyuntiva entre "posmoderna", que lo tematiza sin pensar el fin del Estado postulando un Estado universal homogéneo, y "progresista", que, contrariamente, asume el fin del Estado sin pensar el fin de la historia[16]— permite hacer la experiencia "del *hecho mismo de que se habla"*. (*MSF*: 92) El espectáculo integrado que gobierna el mundo contemporáneo, en este sentido, no hace sino sacar a la luz la base de la metafísica occidental, esto es, el *experimentum lin-*

16. Para el italiano se trataría, en cambio, de pensar el fin del Estado y el fin de la historia a la vez y de movilizar el uno contra el otro. Es en esta línea en la que lee la idea heideggeriana de un *Ereignis*, "de un evento último, en el cual aquello que es apropiado y sustraído al destino histórico es el mismo estar-escondido del principio historizante, la misma hisotoricidad". (*MSF*: 89) Y la apropiación de esta condición histórica no podrá tener, según el italiano, una forma estatal. Sobre la posibilidad de esa vida histórico-historizante y no-estatal se calibran gran parte de las apuestas políticas que se desprenden de la conceptualidad del proyecto *Homo sacer*. Una de las más férreas ha sido

guae que constituye la esencia del hombre. Sin embargo, hemos de aclarar, constitución específicamente *metafísica* y, como tal, *nihilizante*. Ahora bien, esta época que vive de la expropiación continua del lenguaje es, "también aquella en la cual deviene por primera vez posible para los hombres hacer experiencia de su esencia lingüística" (*MSF*: 92), en otras palabras, hacer experiencia de su *potencia común*. Y acá mismo se ve la condición completamente situada y realista de la apuesta agambeniana: ella quiere hacer, a partir de un enorme diagnóstico sobre la política actual, una tergiversación de la misma para abrir lo que ya existe en ella, esto es, la posibilidad de lo común. Pero lo común se ha revelado acá no ser otra cosa más que el lenguaje en cuanto tal. "*Experimentum linguae*" es, así, una experiencia política. Sin embargo, contra la lógica de la presuposición lingüístico-soberana, se trata de asumir esta experiencia como medialidad pura:

> Aquello que está en cuestión en la experiencia política no es un fin más alto, sino el mismo ser-en-el-lenguaje como medialidad pura, el estar-en-un-medio como condición irreductible de los hombres. *Política es la exhibición de una medialidad, el volver visible un medio en cuanto tal.* Ella es la esfera no de un fin en sí, ni de los medios subordinados a un fin, sino de una medialidad pura y sin fin como campo del hacer y del pensamiento humano. (*MSF*: 92-93)

Mientras que el espectáculo gubernamental contemporáneo hace del lenguaje la condición última de los hombres, lo hace desde la operación propia de la metafísica: la separación y división de la voz y del referente en una esfera aislada bajo la forma de la excepción. En

el grupo *Tiqqun* y su continuador "Comité invisible". Sobre los mismos, Cf. P. Fleisner, "El situacionismo que viene. Tiqqun entre el 'terrorismo' y el arte" en P. Fleisner y G. Lucero (coord.), *El situacionismo y sus derivas actuales: acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporânea*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

este sentido, el lenguaje es una experiencia negativa. Sin embargo, el ser-en-el-lenguaje que abre esta condición deja lugar a la posibilidad de una operación expositiva donde lo que se muestra es la condición ineludiblemente medial del hombre, aquello que hemos identificado como la decibilidad misma. Un pequeño capítulo de *La comunità che viene*, también dirigido a repensar *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord, nos ayuda a precisar esto. Ahí se nos dice de forma clarísima: "el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes devienen reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo para sí". (*CCV*: 63) Esta esfera separada así creada no es más que el Estado espectacular que gobierna y organiza el mundo contemporáneo. Sin embargo, si "el lenguaje es el espectáculo" (*CCV*: 64), como se afirma a continuación, esto significa que el mismo es antes que nada la creación de una esfera aislada de lo común —que posteriormente se llamará *sagrada* en *Homo sacer*— donde el lenguaje es circunscripto a una experiencia de sí que no deja nada: el nihilismo, o bien, la voz capturada y eliminada. Por lo tanto, el espectáculo es, como la metafísica, destructivo porque "aliena" la sustancia común de los hombres —el lenguaje— en una experiencia negativa de la palabra y del sentido. Es decir, la circunscribe y aísla en una esfera inaccesible e indecible. En los términos de *La comunità che viene*, "los hombres son separados de aquello que los une". (*CCV*: 65) Sin embargo, como ya dijimos a partir de *Mezzi senza fine*, esta experiencia les muestra a los hombres su esencia completamente lingüística y en ella se abre la posibilidad de su subversión precisamente para quienes lleven a fondo este *experimentum*. Porque en ese ir hasta el fondo, "llevando al lenguaje el lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni estado, en el cual el poder nulificante y destinante de aquello que es común será pacificado" (*CCV*: 66). ¿Qué significa esto? Pues que para Agamben

una comunidad política es posible en el mundo de hoy si extrema la posibilidad que crece en el peligro, si, asumiendo la pura decibilidad como medio sin fin del mundo y las cosas y de los hombres mismos, se expone a la misma sin otro fin más que su pura exposición.

> En este sentido —escribe Salzani en otro artículo donde comenta *La comunità che viene*—, lejos de esforzarse hacia una mismidad utópica y una identidad ideal, Agamben nos conmina a darle la bienvenida a las transformaciones históricas de la naturaleza humana que el tardo-capitalismo quiere capturar en el Espectáculo, porque ellas constituyen una posibilidad. La co-modificación del cuerpo por la modernidad capitalista lo ha liberado de su modelo teológico, conservando, sin embargo, una semejanza privada de su arquetipo y transformando a dicho cuerpo en un "cuerpo cualquiera". Este proceso no ha involucrado la materialidad del cuerpo sino que, tanto mejor, ha creado una esfera separada, la imagen, y la ha convertido en una máscara, el espectáculo; la apuesta ahora es entonces activar la co-penetración entre cuerpo e imagen en un sentido en el que ya no puedan ser nuevamente separados y obtener algo así como un "cuerpo cualquiera" (Cf. *CCV*: 44).[17]

Esta co-penetración entre imagen y cuerpo que se abre como posibilidad no es una vuelta a una "unidad" originaria de algún modo perdida. Antes bien, es una experiencia donde tanto uno como otro se indiferencian radicalmente y se exhiben en el medio que los abre. En este sentido, y retomando el fondo de esta co-penetración entre cuerpo e imagen, podríamos decir que ahí también crece un lenguaje "cualquiera" que, diciendo y desdiciendo a la vez, señala *su propia decibilidad, su propia medialidad, su propia y renovada posibilidad —en una palabra, su potencia.* Ya no se trata de una experiencia negativa,

17. C. Salzani, *Il linguaggio…*, op. cit., p. 216.

como el nihilismo espectacular, sino de una experiencia de potencia que mina el edificio gubernamental desde dentro. De una *imago* absoluta que co-penetrando radicalmente la *phoné* y el *lógos*, los disuelve y desactiva en una palabra puramente decible —o bien, una *imago* que no es ni *phoné* ni *lógos*, sino su co-destitución.

Ahora bien, esta posibilidad anti-utópica anidada en el fondo del lenguaje-espectáculo es tan compleja y tan problemática, en cuanto en ella se juega el destino de la antropogénesis, que Agamben decide repensarla en un volumen entero de la saga *Homo sacer*: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* de 2008. Anotado como H*omo sacer II, 3*, este libro emplea la institución del juramento como figura paradigmática para problematizar, en la misma línea que *Homo sacer I*, el estatuto de la "sacralidad" del lenguaje propiamente humano. Así, retomando los análisis de Paolo Prodi, quien estudia la centralidad del juramento como institución fundamental de la sacralización del poder en Occidente, a partir de su doble pertenencia a la esfera de la religión y a la de la política, Agamben se interesa por el mismo ya que en él se juega la "misma naturaleza del hombre como ser parlante y como animal político". (*SL*: 16) El juramento, en su ambigüedad constitutiva entre mágico-religiosa y jurídico-política, le sirve al italiano para interrogar al lenguaje ya no en su condición significante y/o cognitiva sino en su dimensión *pragmática*: "El juramento no concierne al enunciado como tal, sino a la garantía de su eficacia: en él no está en cuestión la función semiótica y cognitiva del lenguaje como tal, sino el aseguramiento de su veracidad y de su realización". (*SL*: 7) En este sentido, lo que se interroga acá es la *performatividad* del lenguaje en cuanto tal, esto es, su capacidad de hacer cosas con las palabras. Por esta razón, retomando la teoría de John L. Austin sobre los "*speech acts*" [actos de habla] o aquello que el británico denominaba los "performativos", esto es, palabras o sintagmas que por sí mismos realizan un acto (el clásico ejemplo es el "sí, acepto" con el que, al afirmarlo, uno

acepta el matrimonio legal), *Il sacramento del linguaggio* rastrea cómo, ejemplarmente en el "yo juro" —performativo por excelencia—, "el nexo entre palabras y las cosas no es de tipo semántico-denotativo, sino performativo, en el sentido que, como en el juramento, el acto verbal vuelve verdadero el ser". (*SL*: 75) Sin embargo, en esta dimensión performática del lenguaje entrevista a partir del juramento acaece lo mismo que hemos visto en los estudios sobre la dimensión negativa del lenguaje, esto es, se entrevera al mismo con la experiencia de un estado de excepción del lenguaje. ¿Por qué? Pues porque una vez que se produce un performativo, el lenguaje suspende su dimensión significante y denotativa para realizarse como acto. Si bien todo performativo es autoreferencial, recuerda Agamben tras los pasos de Benveniste, esta autoreferencialidad solo se constituye como tal a partir de una suspensión del carácter denotativo del lenguaje y esto le otorga su carácter excepcional:

> Así las expresiones denotativas "ayer me encontraba en Atenas" o "no combatiré contra los troyanos" cesan de ser tales si son precedidas por el performativo *yo juro*. El performativo sustituye a la relación denotativa entre palabra y hecho una relación autoreferencial que, poniendo fuera de juego la primera, se pone a sí misma como el hecho decisivo. […] Como en el estado de excepción, la ley suspende la propia aplicación solo para fundar, de este modo, su vigencia, así en el performativo el lenguaje suspende su denotación solo para fundar su nexo existencial con las cosas. (*SL*: 76)

Si bien en *Homo sacer*, como vimos recientemente a partir de la relación entre el lenguaje y su capacidad pre-supositiva, "decir es, en este sentido, siempre *ius dire*". (*HS*: 26), ahora en *Il sacramento del linguaggio*, es el derecho mismo el que se revela como "una palabra eficaz, de un 'decir' que es siempre *indicire* (proclamar, declarar solemnemente), *ius dicere* (decir aquello que es conforme al derecho) y *vis dicere* (decir la palabra eficaz)". (*SL*:

85) Ahora bien, es esta relación vinculante entre norma y lenguaje la que Agamben interroga en relación al nihilismo espectacular del presente. Y a la conclusión a la que llega es que, previsiblemente, el vínculo que el juramento entablaba entre las palabras y las cosas, vínculo performático, se ha vuelto caduco. Esta mutación lingüística tiene grandes consecuencias ya que ahora, en base a ella, asistimos a "una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas de una parte y, de la otra, de dispositivos legislativos que buscan obstinadamente legislar sobre cada aspecto de aquella vida sobre la cual parecen no tener más dominio alguno". (*SL*: 96-97) Esto significa que el derecho ya no posee más eficacia, ya no regula más vida alguna: o mejor, que el mismo es un estado de excepción devenido regla que, suspendiéndose a sí mismo, abandona la vida a su interior sin normarla pero dejándola expuesta a su sacralidad, esto es, a ser una vida "que no es lícito sacrificar, pero quien le dé muerte, no será condenado por homicidio", como se desprende de las palabras de Festo empleadas por Agamben para definir al *homo sacer* (Festo en *HS*: 80). Sin embargo, no solo sobre la esfera del derecho tiene consecuencias esta banalización de la palabra una vez perdida la eficacia que le otorgaba el juramento. En ella se juega también, y fundamentalmente, la antropogénesis, el devenir humano del hombre, que ahora parece haberse convertido en un procedimiento tecnificado y banal —es decir, a-político y sin un *ethos* posible. El regimiento de la economía por sobre todo aspecto de la vida social encuentra en la experiencia *nihilista* de la palabra —que ahora no solo nada significa sino que también nada realiza— su fundamento (negativo) más inmediato. Lo que rige hoy es "un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda" (*SL*: 98), donde tal como se desprende de la "Soglia" que cierra el último capítulo de *Il regno e la gloria*, capítulo dedicado a una "Archeollogia della gloria", las manifestaciones del "pueblo-aclamación-opinión pública" (*RG*: 279) se producen ahora en el marco de un espectáculo global que no hace otra cosa más que vaciar las palabras y depotenciar los cuerpos.

Sin embargo, como veremos, ahí mismo crece la flor azul de una nueva experiencia lingüística: aquella que hace del lenguaje ya no un medio para un fin (comunicativo o eficaz) sino un medio *en* sí —una *imago* absoluta, una experiencia de la *decibilidad* que bien puede definirse como el límite del lenguaje porque "donde termina el lenguaje, comienza no lo indecible, sino la materia de la palabra". (*IP*: 15)

II. LA IDEA O LA DECIBILIDAD O LA COSA MISMA O LA LENGUA PURA O LA IMAGO ABSOLUTA: EL MATERIALISMO FILOSÓFICO

> Quiero decir que el lenguaje en el cual me sería tal vez posible escribir y pensar no es el latín ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino una lengua de la cual ninguna palabra se conoce, una lengua que me hablan las cosas mudas y en la cual un día deberé tal vez, desde el fondo de mi tumba, justificarme delante de un juez desconocido.
>
> Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*.

II.1. Uno de los fragmentos-citas benjaminanos preferidos por Agamben es aquel escrito por el entonces joven berlinés en su famosa carta a Martin Buber de 1916, donde —en términos que habrá de dilucidar a lo largo de toda su vida y obra— refiere a "la cristalina y pura eliminación de lo indecible en el lenguaje". En "Lingua e storia. *Categorie lingüistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*" de 1983, el italiano recuerda este pasaje y lo relaciona con la lengua pura que Benjamin diagrama en textos como *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (1921), precisamente porque ahí habría una autoreferencialidad del lenguaje a sí mismo que pareciera ir más allá de la lógica presupositiva propia de la metafísica occidental que hace del *factum* lingüístico un evento esencialmente negativo:

> En cuanto la pura lengua —afirma Agamben— es la única que no quiere decir, sino que dice, ella es también la única en la cual se cumple aquella "cristalina eliminación de lo indecible en el len-

> guaje" que Benjamin evoca en una carta a Buber de julio de 1916. Ella es verdaderamente "la lengua de la lengua", que salva la intención de todas las lenguas y en cuya transparencia la lengua se dice, finalmente, a sí misma. (*PP*: 45)

¿Qué significa una lengua que solo se dice a sí misma, que *puede* decirse sin por ello comerse la propia cola en un proceso regido por la inevitable negatividad del querer-decir propio de la certeza sensible hegeliana, tal como hemos visto en el capítulo anterior? Podemos sostener que una lengua que no "quiere-decir" sino que más bien dice es, antes que nada, una lengua pura y exclusivamente *decible*: esto es, una lengua *virtual*[18] que una y otra vez dice y recuerda su potencia-posibilidad de decir. Es más, podemos radicalizar esta lectura y afirmar que ella solo dice su potencia, su decibilidad. Y al hacerlo, desmiente la dicotomía entre dicho y no-dicho, porque es el medio

18. Samuel Weber ha remarcado en Benjamin el uso del sufijo alemán "—bar", y su sustantivo "—barkeit", que se corresponden con el sufijo inglés "—able" y su sustantivación "—ability" —que en español se corresponden a la vez con los sufijos "—ble" y la sustantivación "—bilidad"— en la mayoría de los conceptos claves del alemán: así en comunica*bilidad*, critica*bilidad*, traduci*bilidad*, cognosci*bilidad*, entre muchos otros. Para el estudioso benjaminiano, este empleo del sufijo produce una *virtualización* en los mismos, que los abre mucho más allá de su condición fáctica y actual. Cf. S. Weber, *Benjamin's –abilities*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2008. Luis Ignacio García, por su parte, asume que "esta virtualización puede ser entendida […] como *medialización* o *potencialización* general de sus principales operadores teóricos". (L. I. García, "Medialidad pura…", op. cit., n. 8. Es precisamente en esta línea donde debemos colocar y pensar las nociones "deci*ble*" y/o "deci*bilidad*" que elabora Agamben desde sus primeros escritos. En este sentido, nos interesa insistir en la condición virtual, la potencia*lidad* propia de la concepción agambeniana del lenguaje que le permite contraponer un posible *experimentum linguae* a la determinación metafísico-nihilista del mismo. Y afirmar que también se vuelve legi*ble* aquí la operación típica del italiano, y de allí la sobredeterminación benjaminiana de su filosofía: abrir en el corazón mismo del dispositivo (sea el lenguaje, la soberanía, el espectáculo o simplemente una mirada) su propia condición medial y de este modo su *potencia inoperante* que, refiriéndose a sí, desactiva sus funciones típicas y se abre a un nuevo, posible uso.

que abre —y desactiva— ambos polos. Es que se trata de un lenguaje que ya no es una propiedad intrínseca de las palabras, sino de *lo general*.

En ese mismo ensayo, Agamben elabora una crítica benjaminiana a la distinción hermenéutica entre lo dicho y lo no-dicho con la cual Hans-George Gadamer fundamenta su concepción del método hermenéutico. Como es sabido, para éste, "todo discurso humano es finito, en el sentido que en él siempre hay una infinitud de sentidos por desarrollar e interpretar" (Gadamer citado en *PP*: 47). Esa infinitud propia del sentido hace que en todo dicho —todo discurso humano y finito— permanezca siempre un no-dicho —la infinitud ínsita al sentido— que impide cualquier forclusión del discurso sobre sí y abre la tarea, infinita, de la hermenéutica. Para el italiano, ella hace de la lengua un "ideal", esto es, un "fundamento indecible que se destina al infinito movimiento lingüístico sin que ella misma alcance jamás la palabra". (*PP*: 47) Contra esta práctica, emparentada de lleno a la mística, según el autor de *Homo sacer* la guardiana de lo inefable y lo indecible que hacen de la lengua pura un no-dicho, una verdadera hermenéutica para él sería aquella que busque darle fin y cumplimiento a ese "no-dicho". Sin embargo, el modo de este cumplimiento no podría ser una conclusión, el cumplimiento de un objetivo, como quiere el otro "idealismo" —el sentido como completitud de un significado sin fisuras—, sino más bien una *interrupción*. Precisamente porque en esa interrupción se abriría un medio, la medidalidad que para Benjamin constituye la lengua pura. En otras palabras, siguiendo las sugerencias del italiano, interrumpir el lenguaje implicaría hacer brillar la decibilidad que se abre más acá-allá de la división dicho/no-dicho, esto es, *lo decible que es la lengua pura*. Ahora bien, ¿cómo llega Agamben en su lectura benjaminiana a esta idea de decibilidad?

Si se nos permite un pequeño rodeo, podemos afirmar que ella retoma cierta interrogación del berlinés que, como la mayoría de ellas, se dispersa fragmentariamente

en varios escritos. Así, cuando en 1933, Benjamin concluía su ensayo *Sobre la facultad mimética*, ya nos arrojaba en sus palabras algunas intuiciones que cimentan esta idea:

> De tal suerte la lengua sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales: un medio al cual emigraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y recepción mimética, hasta acabar con las de la magia.[19]

Las semejanzas inmateriales en cuestión, aquellas que se desarrollan a través de una operación mimética, y que no se encuentra en la certidumbre sensible hegeliana, son, para el Benjamin de esa época, pensables en la lengua en tanto y en cuanto ella es un medio —no sensible— que se enciende "en un rayo".[20] En este pequeño ensayo, este medio lo constituye el elemento semiótico, ya que ahí, en el "nexo significativo de las palabras"[21], precisamente se pueden producir semejanzas no sensibles, mimesis más allá de las apariencias materiales. Sin embargo, antes de que las operaciones miméticas emigraran de lleno a la lengua, sugiere el berlinés, hubo algo que no fue escrito y que solo posteriormente, sobre esa no-escritura, se crearon runas y jeroglíficos:

> "Leer lo que nunca ha sido escrito". —escribe justo antes del pasaje arriba copiado— Tal lectura es la más antigua: anterior a toda lengua —la lectura de las vísceras, de las estrellas o de las danzas. Más tarde se constituyeron anillos intermedios de una nueva lectura, runas y jeroglíficos. Es lógico suponer que fueron estas las fases a través de las cuales aquella facultad mimética que había sido el

19. W. Benjamin, *Ensayos escogidos…*, trad. cit., p. 107.

20. *Ídem.*

21. *Ídem.*

> fundamento de la praxis oculta hizo su ingreso en la escritura y en la lengua.[22]

En esta frase-imagen que Benjamin toma de su amigo y admirado poeta Hugo von Hofmannsthal, algo hay para leer, algo que en los términos de ese escrito se presenta como anterior a toda lengua y a toda escritura. Algo que nunca fue escrito pero sobre lo cual, luego, se construyeron runas y jeroglíficos, y a partir de lo cual todo eso se transmigró a la lengua. Se trata aquí de la facultad mimética, esto es, de la capacidad de producir una semejanza. Sin embargo, esa lectura ancestral —porque la mimesis es una forma de leer— que se hace con el cuerpo, a partir de astros, danzas y vísceras, implica también una legibilidad, es decir, una operación lingüística. Podríamos decir, en la senda de los primeros escritos benjaminianos sobre el lenguaje, que lo que se intuye con esta frase-imagen es la situación de un *lenguaje puro*. La pregunta sería, entonces, por el modo en que se conserva esa práctica de lectura (mimética y de semejanzas) en la lengua de los hombres. Porque a lo que apunta esa lectura es a una instancia de lenguaje ya no trazada por las runas y los jeroglíficos —el *gramma*—, sino por su propia condición existencial, es decir, por su propia posibilidad de lenguaje en tanto que tal. Condición que se conservará en la lengua común de los hombres, pero a cuya consistencia es necesario prestar una singular atención.

Quizás esto sea posible a partir de los ensayos benjaminianos sobre el lenguaje de 1916 y 1921, mencionados arriba, y también en la Carta a Buber. Por ello Agamben, persiguiendo esta intuición y su desarrollo en dichos escritos, emparenta esta noción de lenguaje con la idea mesiánico-histórica que determina gran parte de la interrogación política de Benjamin. Lo que le interesa al italiano en este ensayo es remarcar que "lengua" e "historia" en el autor de las *Tesis* se contaminan recíprocamente y solo encuentran su punto de consumación en una lengua *sin*

22. *Ídem.*

escritura. Y esa es precisamente la lengua que ha de leerse, la no-escrita. En ella debemos sumergirnos ahora.

II.2. La lectura agambeniana ofrecida en "Lingua e storia" asume que solo desde la perspectiva mesiánica es comprensible la co-implicación del problema de la lengua y de la historia en Benjamin. Así, retomando una de las notas preparatorias de las tesis *Sobre el concepto de historia*, el italiano recuerda cómo para el berlinés la humanidad redimida abre la verdadera historia universal que es "una junto a su lengua". (*PP*: 36) Redención, historia universal y lengua única es precisamente la tríada que este texto se propone interrogar.

Pues bien, para comprender esto, es necesario entender la escisión del lenguaje que ya en el ensayo *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* se enarbola. Siguiendo estrictamente la lectura de Agamben, este ensayo emplea un mitologema bíblico extraído del *Génesis*, la nominación adámica, para diferenciar la lengua pura de la palabra significante. De esta forma, para el italiano, la lengua pura es precisamente la lengua de los nombres que Dios otorgó a los humanos en su condición paradisíaca. Es que en el nombre lo que se comunica no es otra cosa más que la pura comunicabilidad de la lengua, de ahí su contacto con la religión en el concepto de revelación.[23] Lo que le importa remarcar a Agamben es que esa lengua "no conoce lo indecible". (*PP*: 41) Sin embargo, con la caída del paraíso, la lengua de los nombres se convierte en palabra significante que abre la tradición como una transmisión de nombres, colocando así a la historia —entendida como transmisión— en el lugar de la lengua pura de los nombres y convirtiéndolos en palabras significantes. La historia humana comienza, por lo tanto, con la caída del paraíso en tanto que transmisión de nombres que, en úl-

23. Es preciso recordar que sobre esta noción se diagrama otro importante texto agambeniano de la época como es "L'idea del linguaggio" de 1984.

timo término, quieren volver a su condición paradisíaca, esto es, a su condición *insignificante*. De allí que en el corazón de cada palabra se anide una exigencia mesiánica. Aquí Agamben recuerda el ensayo benjaminiano *La tarea del traductor* para señalar cómo esta tarea implica llevar a cabo el deseo de las palabras, esto es, ir más allá del sentido-significado para volver a ser lengua pura. Por esto, el italiano recuerda el siguiente pasaje:

> Desligarlas de tal sentido, para convertir lo simbolizante en simbolizado, para reconvertir el lenguaje puro en movimiento lingüístico, es la riqueza única e inmensa de la traducción. En este lenguaje puro, que ya no significa ni expresa nada, sino que, como palabra creadora e inexpresiva, es lo que se piensa en todos los idiomas, llega al fin, como mensaje de todo sentido y de toda intención, a un estrato en el que está destinado a extinguirse.[24]

Por lo tanto, entiende Agamben, "*todas las lenguas [históricas] quieren decir la palabra que no quiere decir*". (*PP*: 43) Se trata de una exigencia mesiánica inscripta en las palabras mismas, esto es, en la historia abierta en y por la caída del paraíso que no es sino el exilio respecto de la lengua pura de los nombres. Y porque precisamente esa exigencia de lengua pura queda no-dicha, este núcleo "funda la tensión significante de las lenguas en su devenir histórico". (*PP*: 44) La historia es, así, el *diferendo* entre la lengua pura y los significados de las diversas lenguas que, en último término, quieren *descansar* en una palabra inexpresiva. Para Agamben, ésta es precisamente la "lengua universal de la humanidad mesiánica" (*PP*: 45) que Benjamin tiene en mente cuando habla de una lengua pura. Sin embargo, esta lengua es *supuesta* por las lenguas históricas, por lo tanto, el mesianismo, en estos términos, se presenta como la tarea —traductora— que busca eliminar ese supuesto, o más bien, hacer de esa lengua indecible una lengua "universal" que cancela y lleva a su cumplimiento mesiánico al

24. *Ibid*, p. 86. *I*

propio lenguaje —que nada tiene que ver con el "esperanto", esto es, con un lenguaje común que pretende que sus mensajes sean comprensibles para todos, ya que la lengua pura no quiere-decir nada[25] ni trasladar mensaje alguno. Ahora bien, indicando el camino por el cual concebirá, en *Che cos'è la filosofia?* (2016) y en muchos escritos previos a este libro, a la filosofía misma como hija predilecta de esta lengua, Agamben recuerda en aquel texto que estamos comentando, el enigmático "Prólogo epistemocrítico" de *El origen del* Trauerspiel *alemán* redactado en 1925, donde el berlinés entabla una equiparación improvisada entre idea y lenguaje, para concluir así:

> La lengua universal que está en cuestión aquí no puede ser para Benjamin otra cosa más —con una intuición que debemos medir a la vez su audacia y coherencia— que la idea de la lengua, no de un *ideal* (en el sentido neokantiano), sino de la misma *idea platónica* del lenguaje, que salva y cumple en sí todas las lenguas y que un enigmático fragmento aristotélico nos la describe como "algo así como un medio, un mediador entre la prosa y la poesía". (*PP* : 52)

Es preciso, por lo tanto, adentrarse de lleno ahora en la analogía entre lengua pura e idea platónica para comprender el estatuto y alcance de la *imago* absoluta que Agamben nos lega como una exigencia de su filosofía de volverse plena y exclusivamente decible, esto es, *material*.

II.3. "La cosa stessa" es el nombre de un ensayo agambeniano publicado en 1984. En él se retoma la compleja Carta Séptima, adjudicada por los estudiosos a Platón —aunque puesta en duda en su autenticidad por la historiografía filosófica del siglo XVIII—, donde el ateniense se dedica

25. Es fundamental retener ese ya *no* querer-decir de esta lengua porque se desactiva aquí el querer-decir en que, según las tesis de *Il linguaggio e la morte*, se fundaba *negativamente* y así comenzaba el sistema hegeliano con el análisis de la certidumbre sensible en el "asir-el-esto".

a comentar sus fracasos políticos en Sicilia junto al tirano Dionisio y presentar a la vez la propia concepción del ejercicio filosófico. En relación a esto, emerge la expresión "la cosa misma", *to pragma auto*, "una formulación que es tan determinante para indicar la cosa del pensamiento y la tarea de la filosofía, que volveremos a encontrarla más de dos mil años después, como una palabra de orden pasada de boca en boca, en Kant, en Hegel, en Husserl, en Heidegger". (*PP*: 9) Como de costumbre en Agamben, para él en esta expresión es legible *paradigmáticamente* la gran teoría de las ideas platónica, legibilidad que expone la tierra última sobre la que han de caminar la filosofía y el pensamiento. Pues el gran interrogante es: ¿en qué consiste "la cosa misma", "la cosa del pensamiento"? Para poder responderse estas preguntas, el italiano se aferra a un pasaje de dicha Carta, tan determinante como enigmático, a partir del cual expone su singular lectura de las ideas platónicas. Este pasaje, que copiamos a continuación a partir de la traducción que el mismo Agamben realiza —traducción inescindible de la singular lectura que ofrece de ella misma—, este pasaje, entonces, dice así:

> Para cada uno de los entes hay que distinguir tres, a través de los cuales es necesario que se genere la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; quinto se debe poner aquello mismo que es cognoscible y que es verdaderamente. El primero es el nombre, el segundo el discurso definitorio [*lógos*], la tercera es la imagen [*eídolon*], la cuarta es la ciencia. Si se quiere comprender aquello que digo, pongamos un ejemplo y pensemos a partir de él en relación con toda cosa. Hay algo que llamamos "círculo" [*kýklos éstin ti legómenon*], cuyo nombre es precisamente éste que acabamos de pronunciar; lo segundo es su *lógos*, compuesto de nombres y de verbos: "aquello que en cada punto dista igualmente de los extremos al centro": he aquí el *lógos* de eso a lo que se llama redondo, círculo o circunferencia. Tercero es lo que se dibuja y se borra y que se forma con el torno y se destruye, pero nada de todo

> esto sufre el círculo mismo [*autòs ho kýklos*, aquí ejemplo de la cosa misma], al que todas estas cosas se refieren, porque es otra cosa distinta de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, el *noûs*, la opinión verdadera alrededor de estas cosas; y todo esto se debe pensar como una única cosa, en cuanto que tiene sede no en las voces [*en phonaîs*] ni en figuras corpóreas [*en somáton schémasin*], sino en las almas [*en psychaîs*]; por lo cual está claro que esto es otra cosa diferente de la naturaleza del círculo mismo y de los tres de los que se ha hablado. De estos, el más cercano al quinto por afinidad y semejanza es el *noûs*, los otros son más lejanos. Lo mismo vale para la figura recta y para la curva y para el color, el bien y lo bello y lo justo y todo cuerpo fabricado o nacido naturalmente, para el fuego y el agua y para todas las otras cosas de este tipo, para todo ser viviente y para el *éthos* en el alma y para todas las producciones [*poiémata*] y las pasiones [*pathémata*]. Si no se captan de cada cosa los primeros cuatro, no se podrá participar completamente de la ciencia del quinto. Por lo demás, los primeros cuatro manifiestan no menos la cualidad [*tò poîón ti*] que el ser de cada cosa, por medio de la debilidad del lenguaje [*dià tò tôn lógon asthenés*]. Por este motivo, nadie en su juicio osará confiar sus pensamientos al lenguaje, tanto más si se trata de un discurso inmóvil, como es aquel escrito con letras (342 a 8-343 a 3). (Platón citado en *PP*: 10-11)

Según una primera hipótesis, que ha predominado en la lectura de esta carta, recuerda el italiano, "la cosa misma" padecería un estatuto *indecible* en el pensamiento platónico que la alejaría de cualquier vínculo con el lenguaje. Inmediatamente, se rechaza esta hipótesis ya que, como bien se expresa en la Carta, la cosa misma —lo quinto en la enumeración platónica, es decir, "aquello mismo que es cognoscible y que es verdaderamente"— no se aleja de los otros cuatro a través de los cuales ella deviene cognoscible. Y entre esos cuatro —el nombre, el *lógos*, la imagen y la ciencia—, precisamente los dos primeros son

dimensiones *lingüísticas* en tanto partes sustanciales de esa subdivisión de cualquier ente que Platón enfatiza. Por lo tanto, nada hay de indecible en ella, todo lo contrario. En este sentido, Agamben afirma que "la cosa misma es aquello que, trascendiendo de algún modo el lenguaje, es, sin embargo, posible solo en el lenguaje y en virtud del lenguaje: la cosa misma, en una palabra". (*PP*: 12)

Ahora bien, como del pasaje en cuestión se desprende, parece haber en el razonamiento platónico una circularidad ya que partiendo de "cada uno de los entes" se alcanza, en quinto lugar, aquello que "es cognoscible y es verdaderamente", es decir, la *idea*, o también, la cosa misma. Precisamente contra esta circularidad se produce la crítica aristotélica, repetida en la modernidad, que veía en las ideas platónicas una suerte de duplicación "innecesaria" de las cosas mismas. Sin embargo, y en esto va la particularidad de la lectura agambeniana, esta especie de circularidad es ficticia desde que la cosa no es más un "objeto presupuesto al lenguaje y al proceso cognoscitivo, sino *auto di'ho gnoston estin*, aquello *por lo cual* ella es cognoscible, *su propia cognoscibilidad y verdad*". (*PP*: 14)

Como es posible entrever, la lectura agambeniana encuentra en la cosa ya no un presupuesto —aquel fundamento negativo sobre el que se funda toda metafísica— sino una *medialidad* en la cual el conocimiento en cuanto tal es posible. La cosa no es aquello "sobre lo que se dice", "el decir *kath'hypocheimenou*, sobre un sujeto" (*PP*: 15) —que, como se desprende de la segunda parte de *L'uso dei corpi*, es lo que define a la "sustancia" de la ontología aristotélica— sino "el medio mismo de su cognoscibilidad". (*PP*: 15) Ahora bien, esta cognoscibilidad no es sino una decibilidad, es decir, la potencia de ser dicha de la cosa misma. Y precisamente la "debilidad del lenguaje [*dià tò tôn lógon asthenés*]" que Platón describe se debe al hecho de que éste, el propio lenguaje, no puede *expresar* acabadamente la cognoscibilidad y la decibilidad en su totalidad. Sin embargo, el lenguaje al que el ateniense se refiere aquí es el lenguaje humano, esto es, el lenguaje presupo-

sitivo y significante, el lenguaje que dice algo sobre algo. Pero por esto, la cosa misma no es sino aquello que crece dentro del lenguaje. Precisamente por esta razón, afirma el italiano pensando en la última escritura de Heidegger, "la cosa misma no es una cosa —es la propia decibilidad, la misma apertura que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en el lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, tal vez porque ella misma es, en su intimidad, olvido y abandono de sí". (*PP*: 18) Y sobre esta decibilidad que queda no-dicha por una debilidad del lenguaje, precisamente allí es donde habría de colocarse la idea platónica. No es, por lo tanto, una reduplicación de la cosa —pues solo sería una reduplicación si la cosa fuera sub-puesta— sino más bien una exposición de la misma. Y en esto radica, para el italiano, la diferencia esencial entre la "tradición" y la "filosofía":

> La estructura presupositiva del lenguaje es la estructura misma de la tradición: nosotros presuponemos y *traicionamos* (en el sentido etimológico y en el sentido común de la palabra) la cosa misma en el lenguaje, para que el lenguaje pueda transmitir algo [*kata tinos*]. El ir a fondo de la cosa misma es el fundamento sobre el cual algo como una tradición puede constituirse.
>
> *Tarea de la exposición filosófica es venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no quede supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra*. En este punto, el poder presupositivo del lenguaje alcanza su límite y su fin: el lenguaje dice los presupuestos y, de este modo, alcanza aquel principio no-presuponible y no-presupuesto (*arché anypothetos*), que solo permaneciendo como tal constituye la auténtica comunidad y la comunicación humana. (*PP*: 18)

Por lo tanto, podemos afirmar siguiendo a nuestro autor, mientras la tradición se funda sobre la sustancia aristotélica, la filosofía sobre la idea platónica. No hay una cosa y *luego* un *lógos* que la vuelve inteligible. Precisamente en

la diferencia entre cosa y lenguaje, esencia y apariencia, sustancia y predicado, se funda la tradición: lo que se transmite es un supuesto sobre el cual se dice, sobre el cual se funda una tradición —una *traición* hacia la cosa misma. La filosofía, por el contrario, elimina esa diferencia encontrándose en medio de ambos polos, encontrando *el* medio de ambos polos, esto es, la *decibilidad*: alcanzar este rango, entre la cosa y la palabra, es lo propio de una idea, lo propio del quehacer filosófico. Y esto explica por qué la filosofía platónica ha sido definida como un "salvar las apariencias" —las sombras, las proyecciones, los velos. Precisamente porque rompe la distancia metafísica entre ellas y las ideas. En *Idea della prosa*, uno de sus libros más bellos, publicado un año después del ensayo sobre la Carta platónica, Agamben declara en este sentido:

> La bella apariencia, no explicable ulteriormente a través de hipótesis, es, así, teorizada, puesta aparte, "salvada" por otra comprensión que la aferra ahora como ella es en sí misma, *im-hipotéticamente*, en su esplendor. Aquello que se alcanza es todavía un sensible (de aquí el término idea, que indica una visión, una ἰδεῖν), pero no un sensible *presupuesto* al lenguaje y al conocimiento, sino *expuesto* en ellos, absolutamente. La apariencia repuesta no más sobre las hipótesis, sino sobre sí misma; la cosa no más separada de su inteligibilidad, sino en el medio de aquella, es la idea, es la cosa misma. (*IP*: 112)

En este sentido, en la decibilidad que abre la idea y la cosa misma a la vez, lo sensible y lo inteligible coinciden —esto es, caen juntos— en un mismo *medio*. Y, ¿cuál es este medio? Pues no otro que el lenguaje mismo. Por esta razón, en otro ensayo, el italiano afirmará siguiendo las intuiciones de Wittgenstein sobre el vínculo indisoluble entre la filosofía y el lenguaje: "Una exposición filosófica es aquella que, hablando de cualquier cosa, debe dar cuenta a la vez del hecho de que habla, un discurso que, en cada dicho,

dice fundamentalmente al lenguaje mismo". (*PP*: 29) Una exposición lingüística que no supone nada: la filosofía.

II. 4. En *Signatura rerum*, la misma consideración es desarrollada, pero ahora desde el punto de vista metodológico que implica la construcción de un pensamiento filosófico-político por medio de paradigmas. Así, siguiendo los análisis de Víctor Goldschmit, Agamben se introduce de lleno en el Libro VI de la *República*, y recuerda cómo Platón distinguía en la producción de la ciencia aquella que parte de hipótesis, es decir "presuponiendo (este es el sentido del término griego *hypóthesis*, de *hypotíthemi*, 'pongo debajo como base') los datos que son tratados como principio, de cuya evidencia no es necesario dar cuentas". (*SR*: 27) Mientras éste es el procedimiento típico de la geometría y del cálculo; la dialéctica, en cambio, trata a las hipótesis no como principios supuestos sino como paradigmas. Porque el paradigma, tomado como ejemplo, hace de la idea un *paradigma* del sensible y de éste un *paradigma* de aquella. Esto se debe a que, según Agamben, "la idea no es otro ente presupuesto a lo sensible ni coincide con éste: es lo sensible considerado como paradigma, es decir, en el medio de su inteligibilidad". (*SR*: 28) Lo que interesa retener, por lo tanto, es que la idea no es sino el fenómeno sensible captado en su *inteligibilidad*, esto es, en su medio cognoscible, en su cognoscibilidad. Y, como hemos visto recientemente, este medio no es otro que la decibilidad misma que, incrustándose entre la idea y lo sensible, los convierte en un conjunto paradigmático que opera una inteligibilidad determinada. Por esta razón, la metodología agambeniana —y con ello su pensamiento— puede ser asumida como "platónica", es decir, como no presupositiva ya que a través de determinados paradigmas construye ideas o bien decibles solo por medio de una tarea —interminable— de exposición.

Ahora bien, esta exposición que define a la filosofía, exposición alimentada por su vínculo inescindible con la decibilidad —la cosa misma— que se abre en una idea,

define a la vez un modo de la palabra que, en los términos de *L'uso dei corpi*, no presupone y por lo tanto no denota. Precisamente porque se trata del contacto entre palabra y cosa, contacto que, siguiendo las indicaciones de Giorgio Colli, Agamben asume como un simple y puro "vacío de significación y representación". (*UDC*: 174) Por ello, "la idea es una palabra que no denota, sino que 'toca'; es decir, como adviene en el contacto, manifiesta la cosa y, a la vez, también a sí misma". (*UDC*: 175) Como se entrevé claramente, estamos aquí en presencia de esa lengua pura que Benjamin encomendaba a la tarea de la traducción. En este sentido, cuando el berlinés afirma "hay un genio filosófico cuya peculiaridad es el afán de encontrar ese lenguaje que se anuncia en la traducción"[26], parece estar indicando, podríamos sugerir según la lectura agambeniana de la idea platónica, que ese genio ya está en el padre de la filosofía occidental, es decir, ya está en Platón. Para ser más claros: esa lengua pura que se anuncia en la traducción es la tarea de la filosofía, esto es, la de producir una decibilidad que ponga en contacto cada cosa con su idea —y no que la "represente" o "denote"—, tarea que encontraría su casa natal en el vínculo indisoluble entre idea y lenguaje. Por esta razón, cuando en "Sul dicibile e l'idea", el texto central de *Che cos'è la filosofia?*, se retoma con un desarrollo más pormenorizado las tesis lanzadas en 1984 en "La cosa stessa", aparece de improviso el nombre de Benjamin precisamente en la vinculación entre idea y nombre que el "Prólogo epistemocrítico" de *El origen del* Trauerspiel *alemán* (1925) tematiza no sin profunda complejidad.[27]

Enterrándose con rigor en el vínculo entre ideas y fenómenos a partir de la teoría platónica, el autor de las *Tesis* asume allí que la exposición de las ideas —en tanto

26. *Ibid*, p. 84.

27. Incluso nos atrevemos a sostener que toda la lectura agambeniana de las ideas platónicas no es sino un desarrollo ulterior del "Prólogo" del *Trauerspiel* benjaminiano. Todo lo escrito en el presente capítulo tiende a sostener esta consideración.

esencialidades autónomas y unitarias— no es sino la "salvación de los fenómenos", ya que cuando éstos se agrupan a su alrededor por medio de conceptos, aquellas salen de su oscuridad y brillan. Se muestran, entonces, como lo que son: *soles*. Y entre ellas surge la verdad. "Cada idea —afirma en este sentido Benjamin— es un sol y se relaciona con sus semejantes como los soles se relacionan entre sí. La relación sonora de tales esencialidades es precisamente la verdad".[28] ¿A qué se refiere el berlinés con esta "relación sonora"? Mientras busca desentrañar decididamente la relación entre ideas y fenómenos, aparece inevitablemente el tema de la verdad que, a diferencia de cualquier objeto científico, no necesita demostración ya que no parte de hipótesis —¡supuestos!— demostrables y/o discutibles: "Y es que el conocimiento es interrogable, la verdad no".[29] Por esta razón, las ideas no aportan el conocimiento de los fenómenos, esto es, "no son ni sus conceptos ni sus leyes".[30] (Benjamin, 2006: 230) En consecuencia, ¿cómo se alcanzan los fenómenos por medio de las ideas? "Las ideas —dice Benjamin— son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas".[31] (Benjamin, 2006: 230) Ellas son constelaciones eternas en cuyo seno emergen como puntos lumínicos, precisamente, los fenómenos. Es así como son *salvados*. Es que las ideas son "las madres fáusticas"[32] que *acogen* la recolección de los fenómenos —dispersos y diversos— que realizan los conceptos. En ellas, como en vientres maternos, las cosas encuentran un *medio* para volverse *visibles* (de allí, como hemos visto con la apreciación agambeniana de *Idea della prosa*, que "idea" se arraigue etimológicamente en "visión"). Solo así los fenómenos son salvados, esto es, entre-*vistos* en las constelaciones ideales. Ahora bien, y este es el gran hallazgo benjaminiano del

28. W. Benjamin, *Obras, libro I/vol. 1*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006, p. 233.

29. *Ibid*, p. 226.

30. *Ibid*, p. 230.

31. *Ídem*.

32. *Ibid*, p. 231.

cual Agamben no se desprenderá jamás, este medio no es otro más que el *lenguaje*, aquella "relación sonora" que es la verdad. Solo por esta razón, la verdad es una "relación sonora" surgida en la relación entre las ideas o esencialidades eternas y autónomas. Es que bajo esta óptica, la verdad se presenta tan solo como la misma salvación de los fenómenos operada a través de las ideas —es decir, a través de su medialidad lingüística. Ahora bien, esta salvación no implica una duplicación de los fenómenos, como ha querido la crítica aristotélica y moderna, precisamente porque lo que se muestra como indefectible es la condición lingüística en la que surge la salvación del fenómeno por la idea, es decir, la *nominación*. Por ello, Benjamin enarbola aquí nuevamente —como en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* y en *La tarea del traductor*— su teoría del nombre:

> En cuanto perteneciente al orden de las ideas, el ser de la verdad es diferente del modo de ser de los fenómenos. La estructura de la verdad requiere por tanto un ser que, en su ausencia de intención, iguale al sencillo ser de las cosas, pero le sea superior en consistencia. La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma a esencia de esa empiria. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial como en aquella percepción primordial en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido a favor del significado cognitivo. […] La idea es, en efecto, un momento lingüístico, siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez aquel momento en el cual ésta es símbolo. Ahora bien, en el caso de la percepción empírica, en la que las palabras se han desintegrado, junto a su aspecto simbólico más o menos oculto poseen un significado abiertamente profano. Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición el carácter sim-

> bólico de la palabra en el que la idea llega al autoentendimiento, que es la contrapartida de toda comunicación dirigida hacia afuera. Pero esto, puesto que la filosofía no se puede arrogar el discurso de la revelación, únicamente puede suceder mediante un recordar que se haya remontado al percibir primordial. La anamnesis platónica no se halla quizás lejos de este recuerdo. Solo que no se trata de una actualización intuitiva de imágenes; en la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo. Pero tal actitud no es en última instancia la actitud de Platón, sino la de Adán, el padre de los hombres, en cuanto padre de la filosofía. En efecto, el denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio que en él se confirma el estado paradisíaco como aquel que aún no tenía que luchar con el significado comunicativo de las palabras. Lo mismo que las ideas se dan desprovistas de intención en el nombrar, en la contemplación han de renovarse. Y a través de tal renovación se restaura la percepción originaria propia de las palabras.[33]

Nos hemos permitido la extensión de este pasaje porque en él, de forma magistral, se resume una refutación igualmente agresiva hacia toda forma de idealismo como de empirismo. Y, como veremos, se abre también allí aquel corazón que singulariza la filosofía benjaminiana como la agambeniana: *el materialismo*. Es que todo se trata aquí del nombre, no del discurso comunicante. Solo el lenguaje en cuanto nombre participa de las ideas, precisamente porque se rompe o más bien se destituye "el significado comunicativo de las palabras". En los nombres no hay mensajes. Por ello, como bien señala Agamben desde esta perspectiva, "la idea busca pensar qué cosa adviene a las cosas singulares por el solo hecho de ser nominadas, de devenir homónimas". (*CCF*: 85) Es decir, la idea se da en el nombre porque en ella establece con el fenómeno una

33. *Ibid*, pp. 232-233.

"homonimia", esto es, se vincula con ellos y los salva. Este "estado paradisíaco" de la palabra como nombre es lo que se recupera una vez que la idea y el fenómeno entran en contacto en su *puro ser-dichos*, lo cual explica por qué la reminiscencia es una de las formas eminentes de la filosofía platónica, esto es, una *restitución* a su dimensión lingüística más acá-allá de la significación. En este sentido, el vínculo más obvio es el más verdadero, es decir, el hecho de que entre el fenómeno y la idea solo hay una relación lingüística en su ser nominados del mismo modo, esto es, en su *ser homónimos*. Y acá adquiere valencia la noción agambeniana de paradigma, entendida como aquello que se coloca *junto a* las cosas, pues el nombre es lo que, colocándose *junto a* la cosa, la define no en su significado sino en "su puro tener nombre, en aquella pura decibilidad que vuelve posible el discurso y el conocimiento". (*CCF*: 85) En palabras de Mallarmé: "Digo: ¡una flor! y, fuera del olvido en que mi voz relega todo contorno, en tanto que algo distinto a los consabidos cálices, asciende musicalmente, idea también y suave, la ausente de todos los ramos". (Mallarmé citado en *CCF*: 89)

Aquello que la contemplación de la flor enseña —el materialismo como una *filosofía de las flores*, podríamos decir—, es, entonces, que entre ella tomada como idea y ella *misma* tomada como fenómeno existe un vínculo estrictamente lingüístico: son *decibles*. El mundo y el lenguaje entran en contacto precisamente en la decibilidad. Ésta es la ontología platónica que Agamben nos lega como quehacer filosófico. O en las palabras de Benjamin, "la cosa del filósofo" será retomar la palabra en su autoentendimiento, fuera de la comunicación exterior, *tomar la palabra en su decibilidad* (un "tomar la palabra" que también es un gesto político). La cosa misma y la idea, como ya hemos visto, son las dos fracciones de una misma medialidad, de una misma virtualidad: la decibilidad. Y en ello, la ontología platónico-benjaminiano-agambeniana se revela estrictamente política ya que lo decible es "lo Más Común [il Piú Comune]" (*CCV*: 14), *la comunidad que se abre en el*

lenguaje de la decibilidad pura. Ella, como hemos sugerido quizás extremando un tanto las reflexiones agambenianas, es el medio que se da entre lo dicho y lo no-dicho, y aquí se aloja su diferencia centralísima con lo indecible, ya que éste necesariamente queda vinculado a la no-dicho. Lo decible, la decibilidad, en cambio, inventa una nueva lengua —o, más bien, recuerda una más originaria— ya que desdicotomizando la diferencia entre dicho y no-dicho, entre decir y desdecir, abre la posibilidad de ambos. Esta es la potencia del lenguaje en cuanto tal —y, como veremos a pesar de Agamben, no solo del lenguaje humano.

Ahora bien, en este texto incluido en *Che cos'è la filosofia?*, el italiano logra dar un paso más respecto del ensayo de 1984 sobre la Carta Séptima de Platón, ya que empalma toda esta consideración de lo decible y la decibilidad con su teoría de la potencia, extraída de la división aristotélica entre potencia y acto. Sin embargo, este empalme no es explicitado aquí. No se menciona directamente, pero sí se deja entender pues esta decibilidad ha de ser pensada como aquella potencia-de-no-no desarrollada de algún modo u otro en casi todos sus escritos posteriores a "La potenza del pensiero" de 1987: esto es, como una pura capacidad de recepción. Esta aclaración es fundamental pues a partir de esta concepción de la potencia como capacidad de recepción, Agamben desarrolla el problema del "lugar" de las ideas, a través de una minuciosa lectura del *Timeo* platónico, señalando cómo allí se produce la necesidad de postular un *tercer género del ser* que, ni inteligible ni sensible, les dé cabida a ambos. Lo especial de este problema es que se trata de un género particular pues "es el 'receptáculo' (ὑποδοχή) de toda generación". (*CCF*: 99) Por lo tanto, esta tercera dimensión ontológica que se abre en la teoría platónica en verdad es un "receptáculo" que no es más que un "ser en sí privado de forma" (*CCF*: 99), por lo que se da como un ser dificilísimo de aferrar, pues no tiene forma a pesar de que pueda recibir todas las

formas.[34] Su inaferrabilidad es, como bien puede inferirse en consecuencia, la misma que la de la potencia. Tanto ella como el receptáculo son, por lo tanto, inapropiables, esto es, *comunes*.

> Platón concluye —señala Agamben resumiendo su lectura— que hay que admitir por lo tanto […] tres géneros del ser: 1) uno ingenerado e incorruptible, que no recibe en sí nada ni está jamás en otro, invisible y no sensible (ἀναίσθητον), que se contempla con la inteligencia; 2) un segundo, homónimo y semejante al primero, que se genera y se destruye incesantemente en cualquier lugar (ἔν τινι τόπω) y que se aferra con la opinión acompañada de sensación (μετ αίσθήσεως); 3) un tercero, el espacio (χώρα), también eterno y no sujeto a destrucción, que provee una sede (ἕδρα) a las cosas generadas. (*CCF*: 100)

Aunque similar a las ideas, ingeneradas e incorruptibles, este tercer género no es idéntico a ellas por cuanto provee un lugar, un espacio en el cual las cosas sensibles, generadas y corruptibles, pueden acaecer. ¿De qué se trata entonces este género, parecido a los inteligibles puros, pero que, sin embargo, es la "sede" para los sensibles? No hay más rodeos posibles: es *la materia*. Entendida como "receptáculo", esto es, como un lugar a-forme que permite todas las formas, ella es el principio nunca agotado en el cual las ideas y los cuerpos copulan, esto es, *tienen-lugar*. Por esta

34. Es fundamental recordar que, según el italiano, "los poetas del 1200 llamaban 'stanza', es decir, 'demora capaz y receptáculo', al núcleo esencial de su poesía porque ello custodiaba, junto a todos los elementos formales de la canción, aquel *joi d'amor* que confiaban como único objeto a la poesía". (*S*: XIII) En este sentido, podemos afirmar que la poesía que Agamben estudia en su libro *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* de 1977 no es sino la piedra basal de la cual extrae su concepción de la materia como decibilidad y receptáculo. No en vano se recuerda al final del "Prefazione" de dicho libro que el lugar en cuestión que precisa la noción "stanza" debe ser concebido como aquello "que Platón, en el *Timeo*, concibe como un 'tercer género' del ser" (*S*: XVI).

razón, señala Agamben, a pesar de que esta doctrina sea la que ha influenciado a Aristóteles y a la modernidad en su concepción de la materia, ellos han leído erróneamente el espacio "receptáculo" platónico como una *res extensa*, una "realidad" que se extiende y confunde con los sensibles y los cuerpos. La materia no es un sensible ni un cuerpo. Es una potencia, un tener-lugar. Podemos inferir, a pesar de que el italiano no lo diga explícitamente, que esta lectura errada de la materia en Platón —sobre la que se asienta el idealismo cartesiano—, se debe al privilegio explícito por parte del aristotelismo del acto en vez de la potencia. Pues lo que vale en Occidente es la obra y no su potencia, la operación y no su posibilidad. En la filosofía platónica, según el italiano, lo que se privilegia en cambio es una potencia, una capacidad de recepción —incorruptible, informe, ingenerada—que incólumemente abre el contacto entre los cuerpos y las ideas, su tener-lugar.[35] "El tener lugar de un cuerpo es aquello que, diverso del cuerpo, lo pone de algún modo en relación con lo inteligible: por ello la idea —la inteligibilidad o la decibilidad de cualquier ente— tiene lugar en el tener lugar de lo sensible". (*CCF*: 105) Alcanzamos aquí el núcleo materialista de la filosofía agambeniana. El "tener lugar" es la materia, la potencia, la cópula entre inteligible y sensible. En una palabra, la decibilidad. Y ella no será, para Agamben, sino una exigencia de exposición. Por lo tanto, la filosofía será, entonces, una respuesta a esa exigencia que es la materia misma. Ahí radica su materialismo filosófico.

35. Por esta misma razón, en "Pardes. La scrittura de la potenza" de 1990, un ensayo dedicado a repensar la noción de huella derrideana a partir de la lectura que Agamben realiza sobre la potencia aristotélica, se finaliza el mismo con esta lectura del *Timeo* platónico. Allí, Agamben sí nos otorga una lectura de la materia en cuanto potencia y de ésta en cuanto "receptáculo", entendiendo por éste el tercer género de ser que allí se transcribe con la transliteración de "*chōra*", pura capacidad de recepción o "pasión del pensamiento". (*PP*: 370) Este ensayo contiene un elogio desmedido hacia Derrida que ha sido poco considerado por los especialistas.

II. 5. Decibilidad: el contacto —el vacío de representación— entre lenguaje y mundo. ¿Es este nuevo lenguaje, entonces, la "lengua universal de la humanidad mesiánica" (*PP*: 45), que según Agamben define la lengua pura benjaminiana? No, porque su fijación antropogenética no le permite al italiano comprender el estatuto de esa lengua en Benjamin como tampoco de su propia noción de decibilidad, hija de aquella. La decibilidad es para Agamben, en tanto designa el contacto entre lenguaje y mundo, el evento antropogenético que le marca al hombre su límite y también su origen: una lengua de humanidad mesiánica. Y en esta encerrona de la ontología al evento antropogenético, el italiano olvida lo fundamental en Benjamin: *que hay una lengua general que no es la humana*.

> En resumen, toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye solo un caso particular, el del lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (jurisprudencia, poesía). Pero la realidad del lenguaje no se extiende solo a todos los campos de expresión espiritual del hombre —a quien en un sentido otro pertenece siempre una lengua—, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna manera de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual.[36]

En estas palabras germinales con las que Benjamin abre su famoso ensayo de 1916, ¿no habría debido acaso introducirse de lleno, también, toda la interrogación agambeniana sobre el estatuto de la decibilidad? ¿Acaso no es a partir de ella que "no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna manera de la lengua"?

García llama la atención sobre este punto delicado en Benjamin y afirma que "la no-humanidad del lenguaje no

36. W. Benjamin, *Ensayos escogidos…*, p. 89.

siempre ha sido destacada en este en ensayo seminal, y sin embargo resulta esencial a su planteo aquí, y […] será determinante en su obra materialista posterior".[37] En este sentido, "la temprana metafísica del lenguaje y el posterior materialismo fisonómico o hermenéutica materialista se tocan aquí: *el lenguaje no es humano*, sino que cada cosa expresa su ser lingüístico *en* el lenguaje".[38] Y es precisamente esta condición inhumana del lenguaje aquello que le permite al alemán enarbolar su crítica a la concepción burguesa del mismo, esto es, a la concepción que ve en él un instrumento (¡no un medio ya que posee fin(es)!) para comunicar. Por lo tanto, "cada lengua se comunica a sí misma, cada lengua es —en el sentido más puro— el 'medio' de la comunicación".[39] La lengua pura benjaminiana, aquella que en los términos de Agamben entendemos como "decibilidad", no es sino la comunicabilidad pura de ese lenguaje que, como se lee en el ensayo *La tarea del traductor*, "ya no expresa ni significa nada".[40]. Se trata de una lengua inmanente que comunica *en* el lenguaje y no *a través* de él. Un lenguaje que "nunca fue escrito", que no ha sido tallado por runas y jeroglíficos y que, sin embargo, no deja por ello de ser decible por cuanto él es la decibilidad en que encallan todas las cosas: su "contenido espiritual".

Es cierto que el hombre también participa de este lenguaje, precisamente a través del nombre: "La esencia lingüística del hombre es por lo tanto nombrar las cosas".[41] Sin embargo, este nombrar, propio de la lengua adánica, no instituye señorío o dominio alguno ya que en él, el hombre se comunica con el ser espiritual —lingüístico— de las cosas, las aprehende y así se comunica con Dios, la palabra creadora. En este sentido, el nombre es un medio "no solo no-instrumental, sino también no-subjetivo. Así,

37. L. I. García, "Medialidad pura…", pp. 11-12.

38. *Ibid*, p. 12.

39. W. Benjamin, *Ensayos escogidos…*, p. 91.

40. *Ibid*, p. 86.

41. *Ibid*, p. 91.

el nombre propio es residuo de la palabra divina entre los hombres".[42] Sin embargo, ese residuo se esparce con igual ímpetu en las cosas, animadas o inanimadas. El hombre solo puede entreverarse con esa resina, pero no le pertenece. ¿Por qué, entonces, lenguaje y mundo puestos en contacto son el "evento antropogenético"? ¿Por qué han de ser el origen (siempre repetido) del hombre y no del origen *per se*? ¿Acaso la potencia, la pura capacidad de recepción, el "receptáculo" que define la materialidad platónica, no es lo más inhumano que hay, justamente porque "ingenerado" e "incorruptible", es decir, origen sin "génesis"? No hay en verdad materialismo posible desde una óptica antropogenética como la agambeniana. Aquí, Agamben deja de ser verdaderamente agambeniano porque reduce su ontología a una cuestión antropogenética cuando habría debido destituir ésta en el calor de aquella.

¿Qué serían el filósofo y la filosofía entonces? Pues una *praxis* lingüística en la cual un hombre pierde su humanidad y se arriesga —y en ello le va la vida misma— a un lenguaje sin escritura y sin voces. A una lengua sin *lógos* ni *phoné*, esto es, a una lengua imaginada, a una lengua como la de las cosas mudas. Una que convierte toda voz y toda palabra en simples decibles, que hace de lo real, un posible —y no de lo posible un real. Pero, ¿no es ésta la casa de la *poiesis*, del arte? Es allí cuando el filósofo comprende, como Benjamin y como Agamben, que su tarea no es sino poética: "*sujeto poético no es más el individuo que ha escrito esas poesías, sino aquel sujeto que se produce en el punto en el que la lengua ha sido vuelta inoperosa, es decir, ha devenido, en él y por él, puramente decible*". (*RG*: 274-275) ¿Qué serían un filósofo y la filosofía materialista, entonces, sino un poeta y la poesía?

42. L. I. García, "Medialidad pura…", p. 13.

III. FILOSOFÍA Y POESÍA: UN AMOR "CHE MI FA PARLARE"

III. 1. Pestañar es un modo de entrelazarse con la luz y la oscuridad a la vez, un modo de estar en medio de ambas. Hablar es también un modo de entrelazarse con el lenguaje y lo que le escapa, un modo de habitar entre el lenguaje y la voz. Y en medio de ese pestañeo se abre el camino del pensamiento. "*La búsqueda de la voz en el lenguaje es el pensamiento"*. (*LM*: 138) Este breve aforismo inscripto en "La fine del pensiero", un epílogo dedicado al poeta Giorgio Caproni e incluido en *Il linguaggio e la morte* de 1982, que ya hemos mecionado, enseña gran parte de la concepción agambeniana del lenguaje. Una concepción donde todo lo que habla es una forma, quizás irredenta, de esa búsqueda primigenia. Pero, si es así, ¿tiene un fin esa búsqueda? ¿Es una busca que encuentra algo, que encuentra *una voz*? ¿Cuál podría ser el hallazgo de una voz en el lenguaje? Estamos en 1982. En el mismo escrito se insiste en las voces animales escuchadas en el claro de un bosque. Y en esa recapitulación heideggeriana de la relación entre pensamiento, voz y lenguaje vemos todavía pulsar uno de los primeros textos que Agamben diera a conocer en su vida: un poema. Publicado en 1967, en medio de los seminarios tomados con Heidegger en Le Thor, lleva por nombre *Radure*, que bien podemos traducir al castellano como *Claros*, del mismo modo en que se ha traducido la "Lichtung" heideggeriana, esto es, como aquellos espacios abiertos que se encuentran escondidos en los bosques por los cuales gustaba perderse para pensar el filósofo de

la selva negra. Justamente por eso dicho poema está dedicado al maestro alemán. [43]

43. El poema en cuestión podría traducirse más o menos así: "Claros// *Coro de la mirada,/¡retirate!/No quiero reinar más./Ahora, incendio, ahora:/ estoy listo./¿Qué máscara habré de encontrar?/Yo quiero.//Belleza es destino. ¿Cómo puede un hombre/pararse en la calle y preguntar:* éste/es mi destino*? ¿Cómo en un vagar se mide el cielo?/Porque las creaturas aparecen en belleza/y suspenden el tiempo, casi que lo lanzan hacia lo alto,/el hombre tiene destino; porque con el corazón se liga,/él sin corazón, al divino cortejo de la presencia,/ puede olvidar su soledad y decir:/¡oh dios, no me abandones!/Un ojo es el destino, y un mundo su viaje.//Vida: y más de vos queremos,/más arriesgamos cuando/el abismo no nos sostiene;/extranjeros nos funda/nuestro querer,/a nosotros mismos y a vos,/sobre la tierra, como el dios;/y un destino sonoro/ nos cumple/para que todo en nosotros/reste incumplido.//Y soles nosotros queremos,/soles en el cerco/oscuro de la existencia:/y estamos fuera tuyo,/ en vos no morimos,/ilimitados, sustraídos/a la dulce muerte/nocturna de las creaturas./Nosotros somos el desierto,/estupor de Niobe;/un destino de riqueza/ nos hace pobres,/como la arena, oh divina,/signada por la cifra/indecible del viento.//Nos arrojamos sobre los dioses/y entramos en la sombra./Todavía el fuego presiona/nuestro origen./Y en él se ha retirado la palabra./¿Cuándo podremos pararnos? En ningún lugar./El pasaje en el dios, el atravesamiento en su imperio/ha removido el divino/ser en nosotros, consistir./Así debemos volvernos sobre el arte,/expiar la nostalgia como furor"*. (*R*: 53-54)
Heredero de Nietzsche y de Heidegger, los dos grandes filósofos que más han querido acercarse a la poesía, este poema de juventud —y de su pecado primordial: la solemnidad— es también un programa filosófico, una asunción de la *vocación* filosófica por parte del joven Agamben. En él se entrevé su destino y la imposibilidad de asumirlo como tal, y en esa bipolaridad entre posible e imposible se forja el camino de un filosofar poetizante (que acá asume, en cambio, el modo de un poetizar filosofante). Este joven poeta escribirá en total dieciséis poemas, entre 1967 y 1971, *Radure* publicado en *Tempo Preseente* y tres series de poemas más publicados en la revista *Nuovi argomenti*. Como bien señala Fleisner, se trata de "una escritura exaltada, plagada de monstruos, animales invisibles, ángeles, leones, serpientes, muñecas, dioses, laberintos, sombras, mares y sangre". P. Fleisner, *La vida que viene…*, ed. cit., p. 39. La estudiosa argentina presenta un estudio de estos poemas y del primer y único cuento publicado por Agamben, *Decadenza* de 1964, mostrando cómo entre todos ellos yace una preocupación nietzscheana por una vida colocada más allá de la subjetividad moderna. Lo que a nosotros nos interesa señalar más bien es que ya en la poesía juvenil el pensamiento agambeniano se abre desde una anfibología imposible de suturar, anfibología que acá asumirá máscaras paganas de todo tipo, pero que podría pensarse como un amor —aún no del todo declarado— por el medio que se abre en el seno de una dicotomía.

Acá nos interesa remarcar una cuestión singular a partir de esta consideración: esto es, que uno de los libros publicados por el italiano, uno de los de mayor densidad filosófica como es *Il linguaggio e la morte*, concluye en la *resonancia* de un poema de juventud. No es un dato menor. Es un gesto que demarca su pensamiento, precisamente el pensamiento implicado en el contacto más profundo posible entre poesía y filosofía. Es que para nuestro autor la noción misma de pensamiento, en cuanto necesariamente lingüística, se encuentra partida desde dentro en poesía y filosofía:

> Para mí la reflexión sobre la forma del pensamiento —declara en 1985 en ocasión de la publicación de *Idea della prosa*— ha sido siempre central y no he creído jamás que un pensamiento responsable pudiese eludir este problema, como si pensar significara simplemente expresar opiniones más o menos justas sobre un cierto argumento. Y esta centralidad de la forma funda la vecindad de poesía y filosofía. (*UIGA*: 32)

Ahora bien, esta vecindad, si retomamos el aforismo del que partimos, se funda a la vez en la búsqueda de la voz *en* el lenguaje. Podríamos afirmar, incluso, que solo porque la voz no es el lenguaje, sino que entre ambos se abre una diferencia, es que hay pensamiento, es decir, *poesía* y *filosofía*. La forma del pensamiento, esto es, la modulación poética de la filosofía como la potenciación filosófica del poema, encuentra su lugar más verdadero en la diferencia entre voz y lenguaje. Ahora bien, volvemos a preguntar, ¿es hallable la voz en el lenguaje? O, lo que es lo mismo, ¿tiene un "fin", en el doble sentido de objetivo y conclusión, el pensamiento? La respuesta que podemos dar es negativa: el pensamiento no tiene ningún fin pues él, asumido como poesía *y* filosofía, es la operación lingüística que reniega de cualquier fin para abrirse como un medio puro. En consecuencia, como veremos en las páginas que siguen, se trata de una operación que hace de toda *phoné*

y de todo *lógos*, de toda voz y de todo lenguaje, una decibilidad. En otras palabras, si somos fieles a las mejores aspiraciones agambenianas, podemos decir que pensar es desactivar la división entre *phoné* y *lógos*, pero no para fundir una en la otra o para fundar un nuevo lenguaje y una nueva voz, sino para convertir ambas instancias en una pura decibilidad. Y en esta operación, poesía y filosofía aúnan sus fuerzas por igual, mucho más allá de la condena platónica a la primera en nombre de la segunda, dictaminada en *La república* y que está en la base de grandes posiciones filosóficas actuales. Es en este sentido que se comprende una de las más recientes declaraciones en una entrevista gestada en ocasión de la publicación de *Che cos'è la filosofia?*:

> Siempre he pensado que filosofía y poesía no son dos sustancias separadas, sino dos intensidades que tienden al único campo del lenguaje en dos direcciones opuestas: el puro sentido y el puro sonido. No hay poesía sin pensamiento, así como no hay pensamiento sin un momento poético. En este sentido, Hölderlin y Caproni son filósofos, así como ciertas prosas de Platón o de Benjamin son pura poesía. Si se dividen drásticamente en dos campos, yo mismo no sabría en qué parte colocarme. (*LFP*)

Ahora bien, si poesía y filosofía comparecen en el "único campo del lenguaje" y, aunque con direcciones opuestas, apuntalan la posibilidad misma del pensamiento, cabe mencionar que ellas tienen una característica común eminentemente política: permiten un uso del lenguaje *más acá-allá* del nihilismo epocal, esto es, de "un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda" (*SL*: 98). Entregarse a esta politicidad propia de la poesía y de la filosofía, en otros términos, a la politicidad de un lenguaje sin *phoné* ni *lógos*, es el objetivo de las páginas que siguen.

III. 2. Como hemos mostrado, para Agamben el lenguaje en Occidente se encuentra partido al medio, como si su columna estuviera quebrada y desde ahí se produjera como la enfermedad —el dispositivo— más importante que ha conocido hasta el momento la historia, esto es, como *metafísica*. Partido en lengua y palabra, en voz confusa y voz articulada, pero también en poesía y filosofía. Precisamente en el filo de esta última partición, se abre la "Prefazione" de *Stanze*. Allí, problematizando la posibilidad de algo así como una "crítica", recordando el grupo de Jena que "buscó abolir en el proyecto de una 'poesía universal progresiva' la distinción entre poesía y disciplinas crítico-filológicas" (*S*: XI) y el *Origen del* Trauerspiel *alemán* benjaminiano, declarándose heredero de ambos de algún modo, el italiano recuerda la *escisión* de la cultura occidental entre "poesía y filosofía, entre palabra poética y palabra pensante" (*S*: XIII), lo que indica, antes que nada, que "la poesía posee su objeto sin conocerlo y la filosofía lo conoce sin poseerlo". (*S*: XIII)

> La palabra occidental —continúa— está así dividida entre una palabra ignorante y como caída del cielo, que goza del objeto del conocimiento representándolo en la forma bella, y una palabra que posee por sí misma toda la seriedad y toda la conciencia, pero que no goza de su objeto porque no lo sabe representar. (*S*: XIII)

Frente a esta "esquizofrenia" de la palabra occidental, para el Agamben de este libro, la *crítica* es el arma que sin conocer ni representar, se encarga de *conocer la representación*, y por lo tanto se sitúa en la tierra de nadie entre poesía y filosofía, esto es, entre el goce sin conocimiento y el conocimiento sin goce. En este sentido, ella abre y custodia, por cuanto hija de nada ni nadie, "la inapropiabilidad como su bien más precioso". (*S*: XIV) Por esta razón, a través de un recupero del proyecto "trovador-*stilnovista*" y su teoría del fantasma, entre otros paradigmas —como el estudio de las operaciones del fetichista, del melancólico y del análisis de

la "forma emblemática"—, este libro apuntala una topología que buscando alcanzar la "stanza" de dicho proyecto, "ofrecida a la *gioi che mai non fina* [goce que jamás finaliza] de la experiencia amorosa" (*S*: XV), abre la posibilidad de una experiencia de la palabra diversa respecto de la metafísica. Esto es, un *experimentum linguae* poético y filosófico que escapa a la asunción metafísica del lenguaje, asunción que, como hemos dicho, lo quiebra al medio desde dentro. Por todo ello, la lengua provenzal de la que se nutre la poesía trovadora y *stilnovista*, e incluso la del mismo Dante, es la antesala histórico-política en la que Agamben encuentra la posibilidad de ese otro lenguaje ya no castrado por la división metafísica, esto es, la posibilidad de un lenguaje pura y simplemente decible.

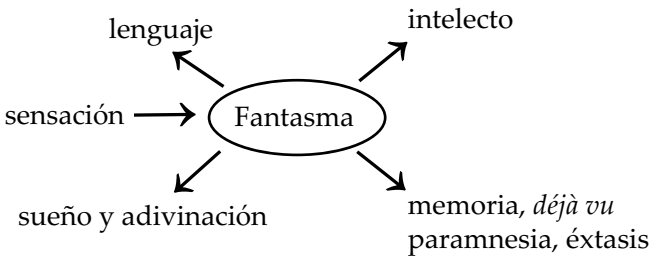
Pero esto implicará nada más y nada menos que encontrar un lenguaje que deponga la relación metafísica entre "palabra" y "saber" que define al *lógos* occidental. En este sentido, en "La parola e il sapere", un ensayo de 1980 dedicado a pensar las divisiones metafísicas del lenguaje que hemos especificado recientemente, se entiende al programa dantesco y trovador-*stilnovista* como la busca de una "otra figura del lenguaje, del cual no es posible ciencia, sino solo amor". (*PS*: 159) Por ello mismo, la alianza que entablan acá poesía y filosofía, contra la metafísica, no abre una dimensión científica en la palabra, un saber *lógico*, sino un *enamoramiento*. Es que se asume acá la máxima que Beatrice arroja a Dante en su primera aparición en el infiernoo: "Amor mi mosse che mi fa parlare". (*Divina Commedia*, Inferno, Canto II, 72). Se trata, entonces, del *origen amoroso* de la palabra a la que este otro lenguaje se prende. Por ello, para *Stanze*, es menester desarrollar finamente la constelación propia de esta experiencia.

En efecto, la tercera parte del libro, titulada "*La parola e il fantasma. La teoria del fantasma nella poesia d'amore del' 200*", se dedica de lleno a repensar esta experiencia. Comenzando por una reconstrucción de una digresión fundamental en la *Roman de la Rose*, la narración de Jean de Meung donde se recuerda la historia del escultor Pigmalión que se había

enamorado de su estatua —equiparable en este sentido a Narciso que se ha enamorado de su propia imagen en la fuente—, el italiano muestra cómo "el *fol amour* de los poetas del amor cortés" (*S*: 74) que se abre paso ahí no es sino una locura surgida por el amor a la *Imagen* en cuanto tal. De hecho, a diferencia de la interpretación moderna, "el medioevo —señala Agamben en un pie de página fundamental— no ve en el mito de Narciso simplemente el amor de sí, sino fundamentalmente el amor por una imagen". (*S*: 78, pie de página 3) Es que al fondo de esta concepción del amor se halla ni más ni menos que la "fantasmología medieval" (*S*: 83) que emerge en la obra de estos poetas, y singularmente en la de Dante. La misma se apoya en una forma de concebir a la imagen que parte de Platón, atraviesa la obra aristotélica, el estoicismo y el neoplatonismo y se exaspera en el averroísmo medieval que hace de ella su objeto más preciado por su potencia sin igual —razón por la cual la patrística y la escolástica cristiana habrán de enfrentarla decididamente condenando su hija, la *fantasía*, a lo demoníaco.

> Según esta teoría […] los objetos sensibles imprimen en los sentidos su forma y esta impresión sensible, o imagen, o fantasma (como prefieren llamarla los filósofos medievales sobre las huellas de Aristóteles) es luego recibida por la fantasía, o virtud imaginativa, que la conserva incluso en ausencia del objeto que la ha producido. (*S*: 82)

El centro neurálgico de esta teoría es, en consecuencia, la impresión sensible o imagen, o fantasma. Pero, ¿cuál es su consistencia? Agamben emplea, a partir del pensamiento aristotélico, un esquema que trata de explicitar la misma (*S*: 89).



Como puede verse claramente en este sencillo esbozo, el fantasma o *imago* cumple en Aristóteles —y también en Platón como a su vez en el averroísmo de la civilidad "arábigo-medieval"— una función primordial. No solo es el producto inmediato de la sensación, sino también el medio que *origina* todo el resto de los procesos "físico-psicológicos" de los hombres. Por eso, en cuanto no solo se trata de algo que se ve, sino de una producción muy específica de la sensación, el fantasma o imagen es el lugar en que lo sensible deviene inteligible, y viceversa. Pero también, como señala Agamben retomando la compleja intuición Aristotélica que ve en la voz ya no un mero sonido sino uno con "intención significante" (*Tratado acerca del alma*, 420b), que ya hemos problematizado, la imagen es aquello a partir de lo cual se origina la misma decibilidad del lenguaje. Así, "*La parola e il fantasma*", precisamente el título de esta sección de *Stanze* que estamos comentando, el cual recrea el subtítulo del propio libro, señala decididamente cómo la palabra es hija del fantasma-imagen que la produce. Recordando el entrecruce entre medicina y filosofía que buena parte de los autores medievales incluían en sus tratados sobre esta cuestión de la imagen y la imaginación, cuyos máximos exponentes eran Avicena y Averroes, Agamben intenta señalar cómo para ellos el proceso cognoscitivo era "concebido como una especulación en sentido estricto, un reflejarse de fantasmas de espejo en espejo" (*S*: 95). Pero no solo el conocimiento era concebido como un proceso imaginativo/fantasmagórico, sino también el mismo amor pues "implica a la vez imaginación y memoria en una asidua rabia en torno a una imagen pintada o reflejada en lo íntimo del hombre". (*S*: 96) De acá que en él se haya entrevisto "un influjo demoníaco […] o una enfermedad mental". (*S*: 97) Por esta razón, el mito de Narciso le fue tan importante a esta civilidad. Es que en él, el amor se convertía en una desmesura surgida de una *imagen*, y no en un amor por sí mismo como quiere entender la psicología moderna. Pues bien, en el vínculo amor-imagen es donde para el italiano se encuentra, po-

dríamos decir, aquella "excitación nerviosa"[44] que, según el escrito póstumo *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* de Nietzsche, constituye el origen de la palabra, o más bien, el origen de la imagen que luego es traspuesta en un sonido-palabra.

Sin embargo, siguiendo la exposición agambeniana, la imagen o fantasma no solo es el origen de la palabra —y es fundamental retener esto para la lectura que en este trabajo desarrollamos— es también el origen mismo de la *vida*. Es que la poética trovadora-*stilnovista* estudiada allí, no es "una arbitraria invención de enamorados, sino que se funda en una sólida tradición médica" (*S*: 103). Pues bien, esta tradición asume que la imagen que está en el corazón, aquella imagen a la cual se dedican los poetas provenzales, es "el alma que vivifica todo lo animal". (*S*: 103) Por esta razón, la comprensión cabal, para el italiano, de la "fantasmagoría medieval" que está en el centro de esta experiencia poética de la palabra debe ser asumida a la vez como una "doctrina pneumática" (*S*: 104), esto es, como una doctrina del alma que explicita así no solo el origen de la poesía sino de la misma existencia de la vida en cuanto tal. Aquella no es más que un "Spiritus phantasticus" el cual, según los escritos aristotélicos y la medicina neoplatónica y estoica con especial importancia del famoso médico Galeno, desde el corazón "se difunde en el cuerpo, vivificándolo y sensibilizándolo, a través de un sistema circulatorio que penetra cada parte del organismo". (*S*: 107) La imagen es, entonces, concebida como *espíritu*, esto es, como el *pneuma* que vehiculiza y pone en movimiento la vida del organismo y cuya alteración explica el origen de la *intención poética*, su necesidad vital, pues de ahí surge el amor por la palabra que está en la base de la lírica amorosa de los provenzales.[45]

44. F. Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", *Escuela de filosofía Arcis*, trad. P. Oyarzun R., 2012. Disponible en: www.philosphia.cl

45. En este contexto, Agamben recuerda que es una gran obsesión de "Averroes subrayar la naturaleza 'espiritual' del fantasma de la imaginación". (*S*: 104) Quizás uno de los libros que más le debe a esta cuestión, y a cuya deuda nuestro trabajo le debe muchísimo, es *La vida*

En este sentido, "durante la vida terrestre —comenta Agamben reconstruyendo esta sofisticada concepción estoica y neoplatónica del alma—, el pneuma es el instrumento de la imaginación y, como tal, es el sujeto de los sueños, de los influjos astrales y de las iluminaciones divinas en la adivinación" (*S*: 109). Es que en todos ellos "se cumple la exaltación de la fantasía como mediatriz entre corpóreo e incorpóreo, racional e irracional, humano y divino". (*S*: 109-110) Algunas páginas más adelante, mostrando la *supervivencia anacrónica* de los elementos paganos —propios del estoicismo neoplatónico— que surgidos en los primeros siglos del cristianismo, y en clara tensión con él[46], alimentaron "la especulación y la poesía del renacimiento intelectual del siglo XI al XIII" (*S*: 111), el italiano alcanza una gran síntesis de esta época, *su* época, el *Rinascimento*, que define como una "pneumofantasmagología"

> …en cuyo ámbito, que circunscribe una cosmología, una fisiología, una psicología y una soteriología, el soplo que anima el universo, circula en las arterias y fecunda el esperma es el mismo que, en el cerebro y en el corazón, recibe y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos; en cuanto cuerpo sutil del alma, él es también el intermediario entre el alma y la materia, lo divino y lo humano, y, como tal, permite explicar todos los influjos entre corpóreo e incorpóreo, desde la fascinación mágica hasta las inclinaciones astrales. (*S*: 111)

---

sensible de Emmanuele Coccia. Implicar de forma radical cualquier concepción de vida con la noción de imagen, entendida como *medio* y por ello por fuera de un vitalismo ingenuo, es el gran mérito de dicha obra a la cual, repetimos, debemos mucho más de lo que hasta acá hemos sugerido.

46. Es importante recordar cómo a fin de cuentas la fantasía es la gran bestia negra del cristianismo primitivo pues en ella se jugaba ni más ni menos que el *gobierno de las almas* que está en la base del mismo, ya que en el alma es donde se produce la "'unión inefable' de lo corpóreo y de lo incorpóreo, de la luz y de la sombra". (*S*: 117)

Si el "soplo", es decir, el alma que pone en movimiento y da vida al universo, es también aquello que "recibe y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos", esto significa que la imaginación propia de la poesía renacentista parte de una cosmología que entiende la sustancia de las cosas como imagen pura, esto es, como "cuerpo sutil" que funciona como intermediario y transporta así los diversos influjos que las cosas, los cuerpos y los mundos se arrojan entre sí. Por esta razón, estos cuerpos sutiles han de ser entendidos como *medios*, pues en ellos se encuentran y trafican las recíprocas influencias entre los diversos elementos del universo.[47] Se trata ni más ni menos, aunque Agamben acá no lo avise, del *clinamen* con que Lucrecio entiende al universo:

> Poema de la voluptuosidad —escribe en *Lucrecio, appunti per una dramaturgia* sobre el *De rerum natura*—, pero también de lo tenue. Tenues son especialmente los simulacros, las imágenes, pero también los átomos; tenue es también, sorprendentemente, la naturaleza divina (*tenuis enim natura deum* 5.148). Tenue: no débil, sino sutil y tenso (de *tendo*), exactamente como el simulacro, "membrana" sutil que incesantemente tiende a desprenderse, casi eliminándose de la propia superficie de los cuerpos (en la obra cinematográfica *Salome* de Carmelo Bene, Herodes lentamente separa los "simulacros", en la forma de un film transparente, del cuerpo de la niña).
>
> Y tenues es, de alguna manera, el *clinamen* que Lucrecio nunca se cansa de definir como una pequeña, casi mínima declinación y tensión de los átomos (*exiguum clinamen principiorum*... – II, 292; *paulum inclinare necesse est, nec plus uam minimum* – II, 243-244). Fascinación de Lucrecio por lo sutil y lo exiguo (IV, 122: *¿nonne vides quam sint subtilia quam-*

47. Quizás hermana de esta "pneufantasmología" sea aquella "oniarquía" con que Fabián Ludueña Romandini leyó la politicidad ínsita a la obra de H. P. Lovecraft. Cf. F. Ludueña Romandini, *H. P. Lovecraft. La disyunción en el ser*, Buenos Aires, Hecho Atómico ediciones, 2013.

> *que minuta?*). El inmenso espacio vacío está lleno de minúsculos, voladores (los simulacros *volitant*), extremadamente tenues y tensos cuerpos. Y tenue es también la mente (*tenuis enim mens est* – 4,748). (*L*: 7)

Esa "pequeña declinación y tensión de los átomos" se debe, en consecuencia, al movimiento minúsculo y sin fin que entre los átomos se produce a partir de los cuerpos "extremadamente tenues y tensos" que, como membranas desprendidas de determinados cuerpos, "vuelan" y se adosan en otros. Inclinación del *clinamen*, entonces, porque cargado de *medios*, de imágenes que producen *influjos*.[48] De ahí que los átomos cayendo en el vacío revistan la forma de una danza: en ella unos entran en contacto con otros, contacto sutil, a partir de sus propias imágenes. Sin embargo, este contacto define en *Stanze* un lugar que es preciso dilucidar para comprender el interés de Agamben por el *stilnovismo*. Y este lugar no es otro más que *el amor*.

En este sentido, tanto Dante como Guido Calvacanti escriben sus poemas a partir de "un sistema unitario de pensamiento en cuyo ámbito […], la misma poesía, en cuanto detalle de amor inspirante, encuentra su lugar propio y su sentido más importante". (*S*: 123) Es que en el *Dolce stil novo*, el espíritu no solo es un cuerpo sutil que recrea influjos sino también el canal por el cual surge la *inspiración amorosa* que está en la base misma de su poesía. Por eso, como señala Agamben a partir del soneto *Pegli occhi fere un spirito sottile* de Calvacanti, la inspiración surge de una imagen que ingresa a los ojos y alcanzando el cerebro lo informa con una "imagen de la mujer" (*S*: 123), que funciona a la vez como *objeto de amor*. Entonces, el fantasma o imagen se convierte en el objeto de amor ya que no solo lo produce sino que es el resultado del proceso pneumático que informa al mismo

48. Precisamente bajo la doctrina pneumática de los influjos astrales es posible comprender, según Agamben, la pregnancia fortísima de la magia en el *Renascimento*. Es decir, en tanto los espíritus-imágenes rompen la dicotomía corpóreo/incorpóreo y señalan el punto de influencia mutua, es que la "doctrina de los influjos pneumáticos" (*S*: 118) hace inteligible las cuestiones de "magia".

universo. Y a esta imagen *volátil*, origen y objeto del amor, está encomendada la poesía. Pero ella no es asumida acá solo como una práctica "literaria", sino como una vital, en cuanto se juega el estatuto mismo del alma, esto es, del espíritu que vivifica el universo. Es por esta razón que su consolidación tiene la forma de un medio que disuelve las dicotomías entre real e irreal, físico y emocional: "El objeto del amor es de hecho un fantasma, pero este fantasma es un 'espíritu', inserto, como tal, en un círculo pneumático en el cual se abolen y se confunden los confines entre lo externo y lo interno, lo corpóreo y lo incorpóreo, el deseo y su objeto". (*S*: 128)

Sin embargo, esta concepción de la poesía, hija del edificio médico-filosófico de la "pneumofantasmología" medieval, asume una relación inescindible entre imagen o fantasma, amor o deseo y palabra o lenguaje, relación tríadica que nos interesa particularmente pues en ella, para Agamben, se hace posible otra experiencia del lenguaje que la experiencia metafísica. Efectivamente, mostrando cómo la noción de "signo lingüístico" ya aparece en la obra de estos poetas e incluso en el edificio que les da origen, y no solo en la semiología moderna, el italiano señala el *nudo borromeo* —es decir, un nudo en cuyo enlace ninguna de las cuerdas prima sobre el resto y si se suelta una se sueltan las otras—, que se establece entre *fantasma*, *palabra* y *deseo*.

> La inclusión del fantasma y del deseo en el lenguaje —escribe Agamben— es la condición esencial para que la poesía pueda ser concebida como *joi d'amor*. La poesía es, en sentido propio, *joi d'amor*, porque ella misma es la *stantia* en la cual se celebra la beatitud del amor. […] En la práctica poética, entendida como significación del inspirar de amor, Narciso llega a apropiarse de su propia imagen y a saciar su *fol amour* en un círculo en el cual el fantasma genera el deseo, el deseo se traduce en palabras y la palabra delimita un espacio en el cual deviene posible la apropiación de aquello que no podría de otro modo ser apropiado ni gozado. (*S*: 153)

Joi es un término provenzal que resume la experiencia erótico-poética del amor provenzal, término que está conectado etimológicamente a *Jocus*, es decir, a "juego de palabras". *Fol*, por su parte, aparece conectado a *Follis*, esto es, a locura o descabellado. Por lo tanto, lo que más nos interesa remarcar es que acá la poesía, en cuanto *Joi d'amor*, es un modo de *apropiarse* por medio de las palabras y sus juegos surgidos por la presencia ubicua de una imagen-fantasma, conectada a un proceso *espiritual* más amplio que involucra el deseo amoroso, de aquello que se presenta irremediablemente como inapropiable, esto es, el lenguaje mismo. El "*topos outopos* del poema" (*S*: 154), es decir, el espacio sin lugar en que se escribe la lírica *stilnovista* estudiada acá por Agamben señala una experiencia que busca "superar la fractura metafísica de la presencia" (*S*: 154) a través de una práctica lingüística determinada. En otras palabras, a través de una apropiación del lenguaje *en* el lenguaje. "El uso de la palabra 'stanza' para indicar una parte de la canción, deriva del término árabe *bayt*, que significa 'demora', 'tienda' y, a la vez, 'verso'". (*S*: 152, pie de página 1). Esta precisión de la noción de "estancia" nos permite comprender que "la apropiación del lenguaje en el lenguaje" no puede significar otra cosa más que un *demorarse* en él, quedarse obstinadamente ahí mismo hasta que revele su secreto. Sin embargo, su secreto no está fuera de él, al modo de un referente o un inefable, sino en jugar ahí mismo. Los trovadores, por esto, encomiendan sus cantos a una mujer ubicua, una *Beatriz*, dado que ella señala el lugar en que la palabra poética surge, esto es, la imagen-fantasma que le da origen y que se vuelve, en cuanto objeto de amor, objeto de la poesía. Esta es "la beatitud del amor" que justamente se celebra en los cantos, la beatitud surgida de un apropiarse del lenguaje en cuanto tal, de *apropiarse de lo inapropiable por excelencia.*

Por esta razón, cuando hacia el final de *Il regno e la gloria*, Agamben quiere dar cuenta de su noción de inoperosidad en la línea de la contemplación según Spinoza, debe recu-

rrir a la poesía para ejemplificar el modo en que ella, para la lengua, constituye una operación inoperosa:

> La poesía es precisamente aquella operación lingüística que vuelve inoperosa la lengua —o, en los términos de Spinoza, el punto en el cual la lengua, que ha desactivado sus funciones comunicativas e informativas, reposa en sí misma, contempla su potencia de decir y se abre, de este modo, a un nuevo, posible uso. […] Y el sujeto poético no es más el individuo que ha escrito esas poesías, sino aquel sujeto que se produce en el punto en el que la lengua ha sido vuelta inoperosa, es decir, ha devenido, en él y por él, puramente decible. (RG: 274-275)

Una *stanza*, un "demorarse" en la lengua no solo es el objeto de la poesía *stilnovista*, es también, para el Agamben de este pasaje, el de la poesía en cuanto tal. Un decir que desactiva las funciones comunicativas e informativas. Una lengua inoperosa, una lengua, como afirma el propio Agamben, "*puramente decible*". ¿Cuál es, entonces, la dimensión política propia de la poesía? Pues ni más ni menos que hacer de la lengua una *decibilidad pura*. Por lo tanto, como hemos visto en el capítulo precedente, *la filosofía comparte con la poesía la misma dimensión política, esto es, hacer de la lengua una decibilidad sin más*. Ambas son, entonces, las *stanze* en que es posible desactivar el vínculo nihilista que el lenguaje de la metafísica, en cuanto negatividad, entrelaza con el mundo.

Ahora, una pregunta resuena: ¿qué queda de la *voz* en esta conversión poético-filosófica del lenguaje en lo *puramente decible* a la que el pensamiento agambeniano nos arroja?

III. 3. En la "Settima giornata" de *Il linguaggio e la morte*, luego de haber expuesto sus críticas a las filosofías de Hegel y de Heidegger en relación al lenguaje y a la muerte y su particular recreación de lo negativo en cada uno, como hemos mostrado, Agamben se cuestiona radicalmente.

> El intento de *asir el Esto*, es decir, de captar negativamente, en la experiencia indecible de la Voz, el mismo tener-lugar del lenguaje, constituye —como hemos visto— la experiencia fundamental de aquella palabra que, en la cultura occidental, se presenta con el nombre de 'filosofía'. ¿Existe, preguntamos ahora, en el interior de esta cultura, otra experiencia de lenguaje, que no repose sobre fundamentos indecibles? Si la filosofía se presenta desde el inicio como un 'enfrentamiento' (ἐναντιώσις) y una diferencia (διαφορά, Plat, *Rp*. 607*b-c*) con la poesía […], ¿cuál es la extrema experiencia de lenguaje propia de la tradición poética? ¿Existe en ella, respecto a la tradición filosófica, una palabra que no repose sobre una fundación negativa del propio lugar? ¿Y dónde encontramos, en la tradición poética occidental, algo así como una reflexión sobre el tener-lugar de la palabra? (*LM*: 82)

Evidentemente, acá el término "filosofía" es empleado de modo completamente diferente a lo que hemos entendido por él en los capítulos previos, es decir, de un modo diverso a una apertura de lo decible. Esto se debe a que "filosofía" acá es entendida como la experiencia metafísica del lenguaje, aquella que no deja de respirar, según la lectura del propio Agamben, en el pensamiento de Hegel y también en el de Heidegger, la cual "posee su fundamento último en una Voz" (*LM*: 105). Ahora bien, esta Voz es presupuesta y definida, según el italiano, a partir de una doble negatividad:

> …de una parte ella está, de hecho, supuesta solo como voz quitada, como ser-sido de la φωνή [voz] natural, y este quitarse es la articulación originaria (ἄρδρον, γράμμα) en la cual se cumple el pasaje de la φωνή [voz] al λόγος [lógos], del viviente al lenguaje; de la otra, esta Voz no puede ser *dicha* por el discurso que muestra su tener-lugar originario. Que la articulación originaria del lenguaje pueda tener lugar solo en una doble negatividad, esto significa que el lenguaje es y no es la voz del hombre. (*LM*: 105)

Frente a esta concepción de la filosofía, como custodia de la fundación negativa del lenguaje en lo *indecible*, el italiano intenta responder a sus preguntas, sobre si la poesía implicaría otra experiencia del lenguaje, a través de la lectura de una poesía provenzal del siglo XIII. Es decir, vuelve una vez más como ya había hecho en *Stanze*, a repensar la experiencia trovadoresca de la palabra, aquella experiencia en que se concibe al "*evento de lenguaje como fundamental experiencia amorosa y poética"*. (*LM*: 85) Este poema, escrito por Aimeric de Peguilhan y llamado *la tenzo de-re* (la "tensión de la nada", según la traducción ofrecida por Agamben), le otorga al italiano una visión de la experiencia trovadoresca diferente a la ofrecida en *Stanze*, pues acá se asume esta experiencia como un "trovare" que, buscando dar con el evento de lenguaje, se presenta como una experiencia inasible e "*introvabile*", como "una pura nada" (*LM*: 87). Y por esta misma razón, la "poesía" que se extrae de este poema se asemeja a la experiencia filosófica de la tradición occidental, es decir, a la experiencia que hace del lenguaje una cuestión fundamentalmente *negativa*. En este sentido, la "vieja enemistad" entre filosofía y poesía sería hija de la intención común de ambas de erigirse como las guardianas del evento *inefable* e *indecible* que da origen al lenguaje. En otras palabras, filosofía y poesía competirían y se enfrentarían por ser las predilectas de la misma experiencia, la experiencia de la Voz, esto es, de la imposibilidad de asir el lenguaje en cuanto tal. Por ello, el amor, según esta lectura de *Il linguaggio e la morte*, para la lírica provenzal sería "una aventura desesperada, cuyo objeto es lejano e inasible" (*LM*: 87).

No difiere la lectura que Agamben propone a continuación, ahora tomando una poesía perteneciente a Giacomo Leopardi titulada *L'infinito*. En efecto, a partir de ella, y de su resonancia trovadoresca, podríamos decir, se encuentra una experiencia *desoladora* de la palabra, pues uno se percata

> …que el tener-lugar del lenguaje es indecible e inasible, que la palabra, teniendo-lugar en el tiempo,

> adviene en modo tal que *su advenimiento resta necesariamente no dicho en aquello que se dice*. […] y la misma instancia de discurso puede solo ser rememorada y repetida al infinito, sin, por ello, devenir decible y *trovabile*. (*LM*: 96)

Por esta razón, poesía y filosofía, según esta lectura, estarían fundadas en la Voz, es decir, en aquella instancia puramente *negativa* en que el lenguaje *es* y, a la vez, *no es* la voz del hombre. Ambas hablan para decir lo que no pueden decir, la *voz*. Pero, ¿es realmente ésta la compenetración entre ellas a la que Agamben ha dedicado obsesivamente toda su escritura? Y si no lo fuera, ¿qué quedaría entonces de la voz, aquel inasible en que se mueve el lenguaje humano? Quizás recordando las reflexiones de *Stanze*, el italiano relee nuevamente el poema de Leopardi, y lo hace de un modo radicalmente diverso. Y para ello recupera la primera palabra que abre el poema, la palabra *siempre*. "Sempre caro mi fu quest'ermo colle [Siempre querido me fue este solitario cerro]", dice el primer verso. "Siempre" significa de una vez para todas, es decir, expresa una unidad que antecede y sucede a cualquier evento, precisamente al evento de lenguaje mismo. Por lo tanto, el viaje que se abre en *L'infinito*, que finaliza con un "E il naufragar m'è dolce in questo mare [y naufragar me es dulce en este mar]", "cesa de ser una experiencia negativa". (*LM*: 101) Pero cesa de serlo ya que es una misma y única experiencia, porque el lenguaje está perdido para siempre, en él somos siempre náufragos, en él somos "reconducidos a lo Mismo, las dimensiones negativas del evento de lenguaje" (*LM*: 102). Pues bien, si el lenguaje siempre estuvo perdido, desde antes de que habláramos e incluso después de que lo hiciéramos, se trata de *otra negatividad que la del ser-sido*. En verdad, el lenguaje en cuestión que se abre acá *nunca fue* y por ello mismo, porque nunca hubo una voz que luego se eliminaría y conservaría en cuanto eliminada, como en la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, se trata de un demorarse en un fundamento otro que negativo. ¿De qué fundamento se tratará? De ninguno, ni siquiera de aquel radical sobre el que se asienta gran

parte de la filosofía contemporánea, es decir, ni siquiera del "fundamento negativo" en cuya ausencia se fundan todas las posibilidades. No solo no se trata acá de un fundamento, sino que se está señalando algo así como una *desfundamentación* radical. En una palabra, con esta nueva lectura de *L'infinito* que Agamben ofrece en *Il linguaggio e la morte*, contradice de algún modo la que unas páginas antes había realizado, esto es, la que mostraba una comprensión del lenguaje sustentado en la negatividad del *ser-sido* del evento del lenguaje. El "siempre" del poema de Leopardi, sobre el que Agamben abre otra posible lectura de la poesía que se asemeja a la ofrecida en *Stanze*, se arraiga fuertemente en quien pareciera ser su opuesto: el "nunca".

Es por esta razón que en la "Ottava giornata", aquella con que se cierra *Il linguaggio e la morte*, se retoma la posibilidad de una salida de la metafísica, una salida a la experiencia de lenguaje que le es consustancial, por medio de una referencia a un ser "nunca sido". Pero, ¿de qué "nunca sido" se trata? Si la metafísica y la forma filosófica que le es propia se fundan sobre un *ser-sido*, esto es, sobre una Voz que es eliminada pero conservada por medio de una doble negatividad, una experiencia del lenguaje distinta ya no se funda sobre ninguna negatividad pues *no hay nada que fundar*. El lenguaje es acá "un lenguaje sin Voz" (*LM*: 120), donde se abre la posibilidad "para el hombre de una experiencia de la palabra que no esté signada por la negatividad y por la muerte". (*LM*: 120) Se trata, en los términos de este seminario, del fin de la filosofía y de la apertura de otro pensar. Porque solo una experiencia diferente del lenguaje abre la puerta por la que otro pensar es posible. Para comprender este otro pensar, que de acuerdo a nuestra lectura se encuentra incipientemente señalado en el estudio sobre la lírica provenzal en *Stanze* y es retomado acá a partir de una re-lectura novedosa del poema de Leopardi, sobre el cual Agamben deja solo algunas indicaciones en las páginas finales de este seminario, es necesario comprender que el mismo ya no tendrá la forma de una fundamentación negativa con lo cual tampoco tendrá la forma de un viaje

"que, separándose de la propia demora habitual y atravesando la maravilla del ser y el terror de la nada, retorna ahí donde había estado en el origen" (*LM*: 122). Se tratará, en cambio, de un *naufragio* primigenio, precisamente del naufragio y su dulzura que enseñaba el poema de Leopardi.

La figura más acabada a la que este "naufragio primigenio", como lo hemos dado en llamar, pueda dar perspectiva podría ser la de una tierra y un país de quienes *no han nacido*. Por eso, sobre su afonía constitutiva, una afonía en la cual un lenguaje *otro* se hace pensable, concluye precisamente el gran estudio de Agamben de *Il linguaggio e la morte*. Y también a partir de dos poemas. Uno perteneciente a Paul Klee, y titulado "*Elend*" de 1914 (traducido por Agamben como "miseria" pero cuyo significado también es traducible como "otra tierra"); y otro a Giorgio Caproni, llamado "Ritorno" [Retorno]. En el primero se habla de un país sin cadenas, uno, como se lee en los dos últimos versos, "Donde no me ha llevado / el vientre de ninguna madre", y sobre ese país, "donde el hombre no ha sido llevado por un nacimiento y en el cual él no posee más la figura del mortal" (*LM*: 122), Agamben se detiene particularmente pues en él, como leeremos en el poema de Caproni, la palabra "retorna a aquello que no ha *sido* jamás y a aquello que no ha dejado jamás y que tiene, por lo tanto, la simple figura de un hábito" (*LM*: 122).

> Sono tornato là
> dove no ero mai stato.
> Nulla, da como non fu, è mutato.
> Sul tavolo (sull'incerato
> a quadretti) ammezzato
> ho ritrovato il bicchiere
> mai riempito. Tutto
> è anocra rimasto quale
> mai l'avevo lasciato.[49]
> (Caproni citado en *LM*: 122-123)

49. Una posible traducción podría ser: "He vuelto allí/ donde nunca había estado./ Nada, de como no fue, ha cambiado./ Sobre la mesa

Podríamos comprender que una palabra que vuelve ahí donde nunca ha estado, a ese país sin nacionalidad porque sin nacidos, es una palabra *afónica* que, sin voz ni grama, se vuelve pensable solo en el espesor de lo *decible* y la *decibilidad* que, atravesando desde siempre y por eso desde nunca jamás, se da como el lenguaje general de todas las cosas cuyo decir no dice otra cosa más que a sí mismo. Ahora sí, un infinito porque virtual, es decir, un infinito porque jamás se puede trascendentalizar en una experiencia negativa a la cual no es posible llegar pero tampoco dejar de estar llegando. El infinito de la potencia: esta es la morada y el país de los no nacidos a quienes se encomiendan la lengua de la poesía como de esa filosofía a la que Agamben, una y otra vez, buscará volver pensable. Nos preguntábamos qué quedaba de la voz en esta "lengua soñada" (*CI*: 60), como podríamos llamarla a partir de la caracterización que da el italiano de Polia, aquella mujer que surge en el célebre libro *Hypnerotomachia Pliphili*; es decir, en una "lengua ignota y novísima, que existe solo lo que dura la realidad del texto" (*CI*: 60); pues bien, podríamos decir que de la voz ya no queda nada, porque no hay voz que no sea desde siempre una pura decibilidad, esto es, una *virtualización* de la lengua, el sueño profundo en que descansa —o se agita— todo lenguaje.

III. 4. Algunas páginas antes de ese sugestivo final para el seminario, el italiano establece una analogía entre la filosofía occidental y la experiencia trágica que nos interesa singularmente. Es que en ambas se presenta "un conflicto insanable" (*LM*: 110) entre la voz y el lenguaje, entre la *phoné* y el *lógos*, que hace del hombre un ser, a pesar suyo, *culpable*. La famosa culpa del héroe trágico, cuyo principal exponente sería Edipo, está dada para Agamben en cuanto se percata que su lenguaje no le pertenece y le ha tendido una trampa mortal llamada "destino". Por esta razón, su

(sobre el hule/ a cuadros) a medias/ he reencontrado el vaso/ jamás llenado. Todo/ ha quedado tal/ como jamás lo había dejado".

única salida es el silencio, es decir, hacerse eco de la propia negatividad en la que el lenguaje lo acoge y le deja como único destino "una imposibilidad de decir" (*LM*: 111). El desenlace de la tragedia está dado en cuanto solo en esta imposibilidad, en este silencio, por única vez, *voz* y *lenguaje* pueden coincidir. Es por ello que la metafísica o tradición filosófica en Occidente es, de acuerdo al diagnóstico agambeniano, eminentemente *trágica*, ya que se coloca en el mismo lugar que el héroe trágico, esto es, en el lugar del conflicto entre la naturaleza y la cultura, es decir, entre la voz y el lenguaje. La culpa trágica es, entonces, una culpa de algún modo inocente pues ella le viene al hombre por el solo hecho de ser un viviente que habla, condición ocurrida —y en esto va la tragedia del lenguaje— a pesar suyo. Nos parece fundamental retener la relación que Agamben establece aquí, un poco apresurada a decir verdad, entre metafísica y tragedia porque para su propia búsqueda de otra filosofía, aunada con las fuerzas de la poesía, ésta se definirá de un modo estrictamente *cómico*. Por eso, fundamental es la diferenciación que él mismo establece entre tragedia y comedia, ya que dos experiencias del lenguaje harto diferentes se abren ahí.

El texto con que Agamben comienza su *Categorie italiane*, publicado originariamente en 1996 pero que compendia una serie de ensayos escritos a lo largo de varios años desde la década de 1970 en adelante, precisamente un texto titulado "Comedìa", dado a conocer en 1978 en la revista *Parangone*, presenta una lectura donde el italiano busca entender los motivos por los cuales un poeta florentino abandona la tragedia para caracterizar a su obra celebérrima en términos de comedia. Por eso nos interesa singularmente esta lectura. Ahí se trata de interrogar la *Divina Commedia* a partir de su "esencial pertenencia a la esfera cómica y su consiguiente rechazo de la tragedia". (*CI*: 3) Así, partiendo una vez más una exégesis filológica, el italiano busca contraponer los términos trágico/cómico más allá de una mera elección estilística o descriptiva, según la cual la primera implicaría un inicio de obra sereno o próspero y un fin tris-

te o fétido, mientras la segunda un inicio triste o fétido y un fin sereno o próspero. Se trata, en cambio, de una oposición que problematiza esencialmente la *salvación* o la *perdición* del hombre o más bien, "de la sujeción del hombre, en su personal libre arbitrio, a la justicia divina". (*CI*: 12) Por lo tanto, la elección del término tragedia o comedia en Dante involucra para Agamben un posicionamiento estrictamente jurídico-político sobre "la culpabilidad o la inocencia del hombre frente a la justicia divina". (*CI*: 12) Se abre acá un problema esencial ya que el florentino entreveraría el problema de la distinción entre lo trágico y lo cómico, presuntamente un problema estilístico, a uno profundamente teológico-político que versa sobre la *culpabilidad* o *inocencia* de la creatura humana. Así, como resultado de esta toma de posición a partir de la elección de un término, Dante operaría una singular apertura en la que conjugando un problema artístico-estilístico con uno jurídico-político, según Agamben, se abre "*una perspectiva en que la tragedia aparece como la culpabilidad del justo, la comedia como la justificación del culpable*". (*CI*: 12) Por esta razón, por cuanto la *Divina Commedia* es desde el inicio una justificación del culpable hasta mostrarlo inocente, de allí el viaje que se emprende del Infierno al Paraíso, y no una culpabilización del justo o inocente, como acontece en la tragedia, es que ella es decididamente antitrágica.

Sin embargo, para el italiano, no se trata meramente de un procedimiento aditivo donde la culpa estaría representada por lo trágico y la inocencia por lo cómico. Esto se debe a que la problemática distinción trágico/cómico presenta, en cambio, dos tipos de culpas y dos clases de inocencias. De este modo se suma una tercera contraposición a las dos anteriores. Se trata ahora de una oposición típicamente cristiana, ya que se implica sobre todo la cuestión del *pecado original*, y se define por la distinción entre *naturaleza* y *persona*. Por ello, Agamben muestra cómo en el pecado original de Adán se opera toda una inversión de los términos "naturaleza" y "persona", pues con él la culpa deja de ser personal para designar a la misma naturaleza humana. En

otras palabras, con el pecado original de la persona Adán peca la naturaleza humana en su totalidad (por eso incluso los niños sin libre arbitrio son también culpables del pecado "original"). Tenemos así una culpa *personal* devenida una culpa *natural*, la cual se corresponde perfectamente con la culpa del héroe trágico, cuyo paradigma por excelencia es, como dijimos, Edipo, esto es, una creatura inocente en cuanto persona pero culpable en cuanto a su naturaleza "humana", culpable en su "destino".

Ahora bien, ¿dónde y a través de qué operación esta culpa *personal* deviene *natural*, esto es, trágica? Siguiendo la lectura agambeniana acá ofrecida, ella surge precisamente en el nacimiento de todo hombre, dado que nacer implica entrar en la esfera de lo humano y asumir así el pecado original de la especie y con ello su culpabilidad. Hasta acá el cristianismo pareciera una teología-política esencialmente trágica que condena el destino de la humanidad a la culpa natural y objetiva, a pesar de la posible inocencia personal y subjetiva de cualquier creatura humana. No obstante, muestra el italiano, la teología cristiana creó el mismo dispositivo para *redimir* esa culpa natural y trágica hasta convertirla en una inocencia natural y cómica: ésta es precisamente la pasión de Cristo. Con ella, la *persona-Cristo* libera a la humanidad de su culpa natural y la devuelve a la inocencia natural del paraíso perdido, es decir, la *salva* volviendo inocente a todo hombre —en eso consiste precisamente la operación entendida como "redención mesiánica". Ahora bien, justamente la economía salvífica del Hijo convierte a la culpa en una dimensión personal, perteneciente al individuo y sus acciones —de ahí la necesidad del *juicio final*—, pero a la vez devuelve a la naturaleza y al destino humano su inocencia paradisíaca perdida después de la caída. Esta operación hace del cristianismo, por lo tanto, un sistema bipolar, esto es, trágico en cuanto es concebido desde el pecado original, pero cómico en cuanto las culpas personales habrán de ser redimidas y salvadas por la persona Cristo y su pasión, llevándolas hacia una inocencia natural y objetiva. Precisamente en esta bipolaridad se

diferencia el antiguo del nuevo testamento. Sin embargo, esta mutación que opera el cristianismo en las nociones de culpa e inocencia implica una inversión altamente compleja, dado que en ella la culpa deja de ser natural y pasa a ser personal. Y precisamente en esta "personalización" del hombre encuentra su raigambre la edificación del moderno sistema jurídico y moral, cuya finalidad consiste en enjuiciar los actos *personales* de los hombres dado que ahora es ahí donde se encuentra la culpabilidad o inocencia de los mismos y no en su naturaleza, tal como Cristo con su pasión —es decir, con su *oikonomia*— abre el campo donde la soberanía divina redime a la especie culpable (de haber nacido) y la hace acceder a un estado de inocencia natural y edénica. Así, la teología política cristiana se trasmuta en una teología económica, con lo cual deja de ser trágica para devenir cómica.[50]

Por lo tanto, la elección cómica de Dante en un contexto de positividad cristiana, tiene para Agamben un significado altamente político ya que convierte a la culpa *personal* de los hombres en un *destino* de una *naturaleza* esencialmente inocente, sin la necesidad de la pasión de Cristo, de su economía. Todo sucede, señala Agamben, como si Dante hiciera colisionar la culpa personal con la inocencia natural, creando así una esfera de indistinción donde la oposición entre "culpa personal" e "inocencia natural" se resuelve en una comedia que redime a los hombres de sus actos personales y culpables en nombre de su inocencia creatural. En otras palabras, Dante devuelve a la mundanidad personal de los hombres su inocencia natural y edénica, y lo hace precisamente con su elección de la comedia, y no de la tragedia, como *modus operandi* de su poema. Es por esta razón que en ella pareciera anidarse un gesto propiamente mesiánico que repite, en forma *paródica*, la pasión de Cristo.

50. Esto implica que toda la teología política cristiana se resuelve en la operación *económica* del Hijo, la cual le permite a la soberanía divina sostenerse y darse como un poder redentor. Es precisamente ésta la conclusión que Agamben desarrolla treinta años más tarde en *Il regno e la gloria*.

Ha sido tan importante para el propio Agamben esta diferencia entre tragedia y comedia que casi cuarenta años después de ese ensayo, vuelve a retomar la misma, aunque ahora a partir de la obra *anómala* que Giandomenico Tiepolo lega, desde su villa en Zianigo entre 1793 y 1797 y al borde de la locura, bajo el nombre de "*Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*". De ahí que, retomando el mismo título, el italiano le dedique un libro completo, publicado en 2016, a la serie de frescos en los cuales aquel veneciano, continuando y parodiando la labor pictórica de su padre Giambattista, dio curso a las aventuras de ese "personaje" de la *Commedia dell'arte* conocido como "Pulcinella" (en castellano como "Polichinela"). Los frescos, acompañados de un diálogo propio de un estilo filosófico-irónico sin equivalentes, son estudiados acá desde su capacidad singular para informarnos sobre la esencia de la comedia. Y una de las primeras consecuencias que de ahí se extrae es la relación excesiva y determinante entre comedia y lenguaje. Es que la risa que produce toda comedia es el producto de una imposibilidad de decir, o bien, de una imposibilidad de decir aquello que se quiere-decir. Afirma Agamben: "mostrar, en el lenguaje, una imposibilidad de comunicar y que esto haga reír —esa es la esencia de la comedia". (*PDR*: 23) Esta "debilidad del lenguaje", aquella que Platón describía en la *Carta Séptima* y a partir de la cual el italiano extraía toda su concepción de lo decible y la decibilidad, como hemos visto, "no tiene nada de trágico, es abiertamente cómica". (*PDR*: 22) En este sentido, la "imposibilidad de decir", en tanto cómica, no refiere acá a la marca negativa que lacera desde dentro al lenguaje y lo imposibilita, como quiere la metafísica, sino a la decibilidad que ninguna palabra o voz puede abarcar en su totalidad. Refiere en cambio a una virtualización de aquello que se dice, esto es, a la capacidad de volver "irreal" todo lo dicho. Por eso la comedia, a diferencia de la tragedia, no es hija del eterno conflicto entre la voz y el lenguaje. Es más bien la desactivación de ese conflicto pues a ella le competen una voz y un lenguaje inexistentes, o más bien, *ensoñados*. Y que esto haga reír se

debe a que en ese lenguaje no hay nada para comunicar, nada para transmitir salvo una pura decibilidad. Por esta razón, entre la comedia y la filosofía (y, podríamos agregar, también la poesía en el sentido que hemos visto a partir de *Stanze*) hay una relación sustancial que es preciso poner en escena. A esta puesta, justamente, está encomendada la lectura agambeniana de los frescos de Domenico Tiepolo, lectura cuya conclusión más desmesurada, y por eso más singular, es que Sócrates ha de ser asumido del mismo modo que Pulcinella, esto es, como un *protagonista teatral* antes que un "humano".

En efecto, lo que en la comedia se manifiesta como un rasgo suyo profundamente filosófico-poético es que trae a escena un sujeto que no puede ser humano, un sujeto que desborda cualquier figuración humanista de sí mismo, un sujeto cuyo único rostro es la "máscara" —de ahí su necesidad. Hija de los sátiros, de las figuras míticas y paganas que rodean y acosan el origen del teatro, origen que luego será hegemonizado por el héroe trágico —demasiado humano—, la comedia pone en su centro *una máscara detrás de la cual no hay ningún rostro humano que la soporte*. Así, mientras la tragedia señala la diferencia inconfundible entre la máscara y el rostro, la comedia vuelve nula esta diferencia. Es que aquello que caracteriza al cómico es el gesto, el *gag*, no la acción. Su mascarada, no su actividad. Y en esto se recrea el problema de la culpa o inocencia de las creaturas. "El nombre trágico es necesario —afirma Agamben en este sentido—, porque designa el destino y la culpa de un individuo y no un carácter; en la comedia, en cambio, el nombre es casual, es, por así decir, siempre un sobrenombre, expresa un carácter y no un destino. Y el carácter es siempre inocente". (*PDR*: 50) Ya desde la misma *Poética* aristotélica, la diferencia tragedia/comedia está dada en cuanto a la primera le es fundamental las acciones de los personajes, mientras a la segunda el carácter. Por ello, "el héroe trágico, a pesar de no ser ni malvado ni vicioso, puede caer, por un error (*amartia*), en el dolo y la desventura". (*PDR*: 51) Al cómico, en cambio, le son indiferentes las acciones que

realiza pues él, en su esencia, no es ni más ni menos que un carácter. Ahora bien, si recordamos la bellísima caracterización que diera en "Note sul gesto", donde el mismo es entendido como aquello que "no se produce ni se realiza, sino que se asume y soporta" (*MSF*: 51), podemos asumir que al cómico le competen los gestos, precisamente aquello que, por no producir ni realizar, lo eximen de cualquier "posible imputación de responsabilidad". (*PDR*: 51) Como el carácter, el cómico es *irreparable*, es lo Irreparable que en un conjunto de aforismos agregados al final de *La comunità che viene* se presenta como un *Así* absoluto, esto es, al modo de un "*como* originario" (*CCV*: 81) que no define las cualidades de una sustancia sino la sustancia en cuanto cualidad pura. Y esto, como se desprende de las últimas reflexiones a partir de un pasaje de la *Ethica* de Spinoza, no es sino otra forma del amor. Por esta razón, Pulcinella, la máscara más cómica de todas, "no es un sustantivo, es un adverbio: él no es un *que*, es solo un *como*". (*PDR*: 53) Esquemáticamente, Agamben presenta entonces la diferencia del siguiente modo:

> La tragedia: un destino que no se ha querido, pero en cual se cae por un error en la acción, que, por lo tanto, debe ser de algún modo punido.
>
> La comedia: un carácter incorregible, como su errar, que no tiene la forma de una acción, sino de una broma. (*PDR*: 53)

Ahora bien, sobre el fondo de esta diferencia, vuelve a resurgir el problema de la "persona", que, en el texto sobre la *Divinia Commedia*, vimos aparecer en su contraposición a la "naturaleza". Según Agamben, el término griego *prosopa*, traducido al latín por *personae*, significa originariamente "máscara". Como tal, es un término que proviene del ámbito teatral y con el que se designa la "personificación" que un actor emprende en el momento escénico. Sin embargo, una vez acabada la función, el actor puede quitarse la máscara y volver a ser quien ya era. Sobre esta personificación se funda precisamente la economía de Cristo, esto es, la *hypóstasis*

que en la teología trinitaria asume la misión salvífica de Dios y la realiza, de ahí su economía o pasión. Ahora bien, Pulcinella, y con ella todas las *figuras* cómicas, como se desprende de las aventuras retratadas por Giandomenico Tiepolo, "*no puede quitarse la máscara porque no hay ningún rostro atrás de ella. Él revoca la falsa dialéctica entre la máscara y el rostro que ha impregnado al teatro y, con él, a la ética occidental. Interrumpiendo esta dialéctica, Pulcinella liquida todo problema 'personal', se despide de toda teología"*. (*PDR*: 61) Si, como habíamos mostrado a partir de la lectura agambeniana sobre el problema de la comedia en Dante, en éste se abre una esfera de indistinción entre la "culpa personal" y la "inocencia natural" es porque los cómicos no son personas sino *creaturas* que, revocando cualquier diferencia entre "unicidad y generalidad" (*PDR*: 62), hacen de la máscara su propio rostro, su propia vida. Pero esto significa, ni más ni menos, que las creaturas cómicas revocan, tal como los actores de la Commedia dell'Arte, la división entre escena teatral y vida individual. Por lo tanto, en cuanto creaturas puramente gestuales, los cómicos y sus gestos, esto es, los cómicos y su "incapacidad" para realizar acciones —que inventan "*otra política, que no tiene más lugar en la acción, sino que muestra qué puede un cuerpo cuando toda acción ha devenido imposible*" (*PDR*: 71)—, desactivan las oposiciones culpa personal/culpa natural e inocencia personal/inocencia natural ya que muestran cómo en la esfera de los gestos, del *gag*, no hay nada que "juzgar". Abren así el lugar de una vida puramente enmascarada, una vida que *es* la máscara, es decir, una "vida impersonal y más alta" (*PDR*: 91) que usando al actor como plataforma, desactiva o interrumpe las funciones normales de los cuerpos para abrir en ellas, a partir de un gesto, un nuevo y posible uso. Ahora bien, podemos preguntarnos: si estas máscaras cómicas están más allá de todo juicio, dado que como vidas impersonales no son responsables ni de sus gestos ni del uso de sus cuerpos, ¿cuál es su morada? ¿Y cuál es su condición desde el preciso momento en que, más allá del juicio divino, Dios pareciera haberlos olvidado?

III. 5. "Creazione e salvezza" es un breve ensayo incluido en *Nudità* donde Agamben problematiza la progresiva desaparición del profetismo en las grandes religiones monoteístas occidentales. Muestra, en este sentido, paradigmáticamente en el Islam, cómo la hermenéutica de los textos sagrados ha ido acallando cada vez más la voz de los profetas hasta convertirla en un simple "texto" a interpretar. No obstante, según el italiano, la importancia de esta figura en dichas religiones se debía a que por medio de su intervención se anunciaba una de las dos obras propiamente divinas, esto es, la obra de la salvación. La otra gran obra divina, la creación, pertenecía en cambio a los enviados de Dios, es decir, a los ángeles que como sus administradores y ecónomos eran los encargados de cumplir su plan divino. Sin embargo, lo que importa para Agamben es que lo específico de la acción divina en el mundo implica una división de la misma en dos obras opuestas pero relacionadas. Es que si bien ellas son distintas y opuestas entre sí, son al mismo tiempo inseparables ya que en ninguna de estas religiones hay creación sin salvación, como tampoco hay salvación sin creación. En la teología cristiana, por ejemplo, dichas obras están distribuidas por medio del dispositivo trinitario que imparte la creación al Dios-Padre y la salvación al Hijo y su economía, y sin embargo jamás podrían pensarse por separado.

Ahora bien, a pesar de ser distintas pero relacionadas, señala el italiano, habría un primacía ontológica de la salvación ya que solo por medio de ella toda la creación adquiere sentido, esto es, solo en la obra de redención adquieren su sentido propio las creaciones divinas y también su realización más acabada. Por esto mismo, en el cristianismo, el Hijo no es "creado" por el Padre sino que es consustancial a él. Su misión y sentido no pertenece a la creación sino a la salvación, obra que justifica su venida al mundo por medio de una compleja concepción de la palabra y su encarnación. Así, toda salvación antecede ontológicamente a lo creado, pues solo en la *perspectiva* de aquella es que éste adquiere sentido. La salvación es el *telos* de lo creado, y por eso la

antecede en términos ontológicos. Así, en todas las creaturas creadas hay "una exigencia de reparación —escribe Agamben— que precede, en lo creado, a la aparición de la culpa". (*Nu*: 10) La misma creación ya contiene dentro de sí una *tensión* entre lo creado y lo redimido, que es previa a la culpa, y el nombre de esa tensión no es otro que el de "profecía". Porque en toda profecía se anuncia siempre, como su contenido más íntimo, la exigencia de salvación que existe en toda creación. Por esto la labor de los profetas, es decir, la labor que da voz al núcleo anterior a la aparición de la culpa es antes que nada un retomar la exigencia de redención inscripta en todas las creaciones de lo divino.

Ahora bien, según el italiano, la Época Moderna, con su condena irreductible a los profetas, separó inconscientemente las dos obras: mientras la crítica y la filosofía heredaron la obra de la salvación; la poesía, la técnica y el arte heredaron la obra de la creación. En una palabra, a la filosofía quedó encomendada la labor salvífica, mientras que a la poesía, la creativa. Pero en el fondo, esta división, mucho más compleja de lo que parece a primera vista, *exige* para el italiano hundirse nuevamente en una misma raíz. En este sentido, la apuesta de una misma raíz para la creación y la salvación, para la poesía y la filosofía, que este pequeño ensayo nos lega es la apuesta máxima del pensamiento agambeniano, la apuesta que ya desde *Stanze* en adelante pretende saldar la "esquizofrenia" de la palabra occidental en la dirección de un nuevo lenguaje que desactive la partición metafísica de sí mismo.

> Tal vez el único modo de reconducirlas a una raíz común —reflexiona el italiano sugiriendo una vez más su clásica concepción de la potencia— es pensar la obra de la salvación como esa parte del poder de crear que ha quedado sin ejercicio en el ángel [creador] y que puede, por lo tanto volverse hacia sí mismo. Y así como la potencia anticipa al acto y lo excede, así la obra de la redención precede a la de la creación; y, sin embargo, la redención no es más que una potencia de crear que ha quedado in-

> conclusa y que se vuelve hacia sí misma, se "salva". (*Nu*: 15)

En otras palabras, la anticipación y el exceso de la salvación respecto de la creación es un *resto* de potencia de crear que ha quedado sin ejercicio, no solo como falta sino también como exceso, una capacidad "creativa" puesta en reposo. Y ese resto in-creado, esa potencia que no ha pasado al acto, coincide plenamente con la *exigencia* de salvación de cada creatura. Si no hubiera una exigencia de salvación en todo lo creado, no habría ninguna salvación posible. Por lo tanto, el sitio donde crítica y arte, filosofía y poesía, pueden ser pensados en común no es otro más que el de *una potencia que permanece inalterada en el tránsito al acto*, una potencia de no pasar al acto que se *conserva*, se "dona y salva", en todo acto u obra, conservándose en ellos como "increada". En este sentido, la fuerza salvífica es ante todo una fuerza creativa que ha quedado sin ejercicio, una *des*-creación, como escribe el italiano en su conocido ensayo sobre Bartleby. Sin embargo, la paradoja de todo este sistema es que si esta fuerza redentora proviene de la obra de creación que ha permanecido inoperosa, que no ha pasado al acto y no ha creado nada, ella no salva a las creaturas creadas sino aquello que en ellas permanece des-creado. Y eso que ha permanecido des-creado es también lo imposible de salvar, lo insalvable ya que, paradojalmente, no se puede salvar lo que no ha sido creado.

> Y, entonces, ¿qué es, aquí, lo salvado propiamente? No la creatura, porque ella se pierde, no puede más que perderse. No la potencia, porque ella no tiene otra consistencia que el descrearse de la obra. Más bien, ellas entran ahora en un umbral en el cual ya no pueden ser distinguidas. […] Insalvable es esa obra en la cual creación y salvación, acción y contemplación, operación e inoperosidad insisten sin residuos y a cada instante en el mismo ser (y en el mismo no-ser). De acá su oscuro esplendor, que vertiginosamente se aleja de nosotros como una estrella para no retornar jamás. (*Nu*: 17)

Es en lo insalvable, por lo tanto, donde poesía y filosofía, creación y salvación, encuentran su raíz común. Si volvemos a la cuestión de la comedia y su desactivación de cualquier culpabilidad, comprendemos ahora que las creaturas cómicas son precisamente aquellas que, obstinadas como puros medios sin fin, permanecen *insalvables*, esto es, por fuera ya de la acción divina y su *oikonomia*.[51] Mientras en toda tragedia se decide la salvación o condena de los héroes, en toda comedia se está desde siempre en la casa de lo insalvable. Ellas no conocen juicio divino alguno, escapan, desde dentro y de ahí su radical inoperosidad, a la economía de la salvación divina, a la pasión de Cristo. Y esta casa de lo insalvable, donde poesía y filosofía coinciden sin residuos, tiene un nombre singular: *el limbo*.

III. 6. "Idea della politica" es una de aquellas *imago*-ideas que se abre paso en *Idea della prosa*. Ahí, como de costumbre en estas *Ideas*, un tema es abordado desde un paradigma que en principio pareciera no tener ninguna relación con él. En este caso, "Idea della politica" aborda, sugestivamente, la cuestión del limbo. ¿Quiénes son sus habitantes? Según la teología, en ella habitan aquellos que han sufrido "la pena más grande" (*IP*: 59). Pero esta pena, lejos de implicar un castigo divino, implica en cambio el *olvido absoluto* de Dios hacia ellas. Van al limbo quienes han sido olvidados por Él, por ello a los *abandonados* les pertenece como su única morada posible. El caso más extremos de estos habitantes es el de los bebes que mueren apenas nacen, sin haber sido bautizados, y que solo pueden ser culpables del pecado original que no ha sido expiado por el bautismo. Sin embargo,

> …la pena del limbo, de este margen eterno de los infiernos, no es, según los teólogos, una pena aflictiva, no conoce fuego ni tormento: es solamente una pena privativa, que consiste en la perpetua

51. La vida y obra del comediante cordobés Jorge Bonino atestiguan esta reflexión. Cf. M. Moyano, *Bonino. La lengua de la inocencia*, Córdoba, Borde Perdido, 2017.

> carencia de la visión de Dios. Pero de esta carencia los habitantes del limbo, a diferencia de los condenados, no prueban dolor: porque tienen solo el conocimiento natural y no aquel sobrenatural, que ha sido plantado en nosotros en el bautismo, ellos no saben que han sido privados del sumo bien, o si lo saben (como admite otra opinión), no pueden arrepentirse más de lo que un hombre razonable se afligiría de no poder volar. (*IP*: 59-60)

Estos habitantes, los más dolorosos ya que en ellos no hay atisbo posible de salvación, son, por esta misma razón, la estirpe de una comunidad nueva que, escapando a la mente divina, la han olvidado o la conocen sin desearla. "Ni bienaventurados como los elegidos, ni desesperados como los condenados, están llenos de una esperanza para siempre *sin destinación*". (*IP*: 60, cursivas nuestras) En esta absoluta falta de destinación, porque insalvables, porque olvidados y abandonados por la omnipotente mente divina, se abre, una vez más, su condición puramente *medial* y *cómica* ya que ellos no conocen ningún fin, ningún destino.

> Esta naturaleza limbal es el secreto de Bartleby —escribe Agamben sobre una de sus figuras preferidas—, la más *antitrágica* de las figuras de Mellvile (incluso si a los ojos humanos nada aparece más desconsolado que su destino) —y es esta la inextirpable raíz de aquel "preferiría no" contra la cual se quiebra, junto a la divina, toda razón humana. (*IP*: 60, cursivas nuestras)

Son creaturas "antitrágicas" porque en ellas se abre una inocencia que se mueve más allá de la gracia y de la culpa, es decir, *más allá del derecho*. Del mismo modo, porque insalvables, porque no hay nada que salvar en ellas, precisamente por eso, contra ellas, se lee en *La comunità che viene*, "naufraga la poderosa máquina teológica de la *oikonomia* cristiana". (*CCV*: 12) Como vimos a partir de la comedia, su inocencia insalvable hace superflua toda la *pasión de Cristo*, toda la economía del hijo. Por esto el limbo y sus creatu-

ras son, antes que nada, *una idea de la política* —en el doble sentido del genitivo. Y por eso mismo en estas creaturas se aloja, *irreparablemente*, la comunidad que viene, esa comunidad que se abre en una lengua sin conflicto *trágico* entre la voz y el lenguaje, entre el decir y el no-decir. Esta *otra* política de *otra* lengua, cómica, tiene, sin embargo, un último modo, un modo que hemos visto crecer en la experiencia *stilnovista* y dantesca de la palabra: el amor.

III. 7. "Idea dell'amore", una de las definiciones más bellas que ha sido dada del amor, dice así:

> Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para avecinarlo, para volverlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, o mejor: inaparente —tan inaparente que su nombre lo contenga todo. E, incluso en la miseria, día tras día no ser otro más que el lugar siempre abierto, la luz perenne en la cual aquel uno, aquella cosa resta por siempre expuesta y amurallada. (*IP*: 41)

¿Hay acaso alguna definición más certera que ésta para el simple hecho de *hablar*, del *simple hablar*? Queremos decir: *esta definición, esta* imago *del amor es nada más y nada menos que una* imago *del lenguaje*. Pero ya no de ese lenguaje carcomido por la negatividad de la Voz, la negatividad del lenguaje metafísico. Es una imagen del lenguaje en cuanto puramente *decible*.

Hablar acá es *vivir en la intimidad de un extraño* —la lengua— *pero no para hacerla conocida* —un saber—, *sino para mantenerla extraña, inaparente —tan inaparente que su nombre lo contenga todo* (que su nombre sea todo, que su nombre sea el lenguaje mismo que nombra). *E, incluso en la miseria, día tras día no ser otro más que el lugar siempre abierto* —esta boca—, *la luz perenne en la cual aquel uno, aquella cosa* —la cosa misma— *resta por siempre expuesta y amurallada* —dicha y no dicha a la vez, como toda decibilidad, como la deposi-

ción de la diferencia entre lo dicho y lo no-dicho que abre la decibilidad.

Ella, la lengua del limbo, la lengua cómica, es la *experiencia amorosa* que *me* hace hablar y escribir todas las lenguas posibles. Pero es "una lengua soñada", una Polia, una Beatriz, la *donna* que descansa en medio de toda poesía y de toda filosofía. O mejor, que abre entre ellas un nuevo lenguaje, uno que disolviendo toda *phoné* y todo *lógos*, se presenta como *la imaginación misma de la lengua* donde se habla y calla a la vez. Precisamente como en el amor. O como en la lluvia, en donde decimos, y repetimos, *por primera vez y para siempre*, esa palabra que dice y no dice nada, nuevamente, y también todo, a la vez: "llueve". Fue un poeta cordobés quien supo escuchar esa lengua ignota, ese amor "che mi fa parlare":

> Llueve y alguien está diciendo "llueve". Si me equivoco
> contradíganme con amor, porque con amor digo.
> Si erro pónganme maestros, que luego yo les enseño,
> porque con amor hago.
> O ustedes, ¿Por qué creen que llueve; porque hace falta?
> ¿creen que llueve porque sí? ¿por qué carajo creen que llueve?
> Llueve; y no solo eso; la verdad es que hay un montón
> de gente diciendo "llueve".
> De a uno empiezan a notarlo, y no lo pueden evitar;
> simplemente dicen "llueve".
> Porque llueve.
> Si me equivoco contradíganme con amor, porque con amor digo.-[52]

52. V. Luy, *poesía popular argentina*, Buenos Aires, Años Luz, 2013, p. 22.

INTERLUDIO

BECKETT, LO NO NACIDO

24 de octubre de 1968, declara Beckett en una entrevista con Charles Juliet: "—Siempre he tenido la impresión de que dentro de mí había un ser asesinado. Asesinado antes de mi nacimiento. Tenía que encontrar a ese ser asesinado. Intentar devolverle la vida... Un día fui a escuchar una conferencia de Jung... Habló de una de sus pacientes, una chica jovencísima... Al final, mientras la gente se iba marchando, se quedó callado. Y como hablándose a sí mismo, asombrado por el descubrimiento que estaba haciendo, dijo:

—En el fondo no había nacido nunca.

Siempre he tenido la impresión de que yo tampoco había nacido nunca".

*

"Yo no nací": ¿qué hombre y qué lengua podrían pronunciar esta verdad?

*

Escribe en *El innombrable*: "Los hombres. Uno solo, después otros. Uno solo vuelto hacia el todoimpotente, el todoignorante, que es su obsesión, y después hacia otros. Hacia aquel del que quiere ser el alimento, él, el hambriento, y que, no teniendo nada del hombre, no tiene otra cosa, no tiene nada, no es nada. Venido al mundo sin nacer, morando en él sin vivir, no

esperando morir, epicentro de las alegrías, de las penas, de la calma. Lo más real que se cree tener es lo que se tiene de menos cambiante".

*

Hay una lengua *entre* todas las cosas, una lengua que *se despega* de las cosas, y que no cambia. Esa es la lengua de lo no nacido. No es un hombre, no es un dios, no es un viviente. Es una *creatura*.

*

¿Quién escribe? ¿Quién habla? Habla y escribe una lengua *sin* nombre, lo innombrable —y sin embargo, una lengua todavía decible.

*

Escribe en *De posiciones*: "Renuncié antes de nacer, no es posible de otro modo, era preciso sin embargo, que eso naciese, fue él, yo estaba dentro, así es cómo yo lo veo, él fue quien gritó, él fue quien salió a la luz, yo no grité, yo no salí a la luz, es imposible que yo tenga voz, es imposible que yo tenga pensamientos, y yo hablo y pienso, hago lo imposible, no es posible de otro modo, es él quien ha vivido, yo no he vivido, ha malvivido, por culpa mía, va a matarse, por culpa mía, voy a contarlo, voy a contar su muerte, el final de su vida y su muerte, poco a poco, en presente, su sola muerte no sería bastante, no me bastaría, si tiene estertores, es él quien tendrá estertores, yo no tendré estertores, es él quien morirá, yo no moriré, tal vez le entierren, si le encuentran, yo estaré dentro, se pudrirá, yo no me pudriré, no quedarán de él más que los huesos, yo estaré dentro, no será más que polvo, yo estaré dentro, no es posible de otro modo, así es cómo yo lo veo, el final de su vida y su muerte, cómo va a arreglárselas para terminar, es imposible que yo lo sepa, lo sabré, poco a poco, es imposible que yo lo

diga, lo diré, en presente, ya no se tratará de mí, solamente de él, del final de su vida y de su muerte, del entierro si le encuentran, la cosa terminará ahí, no voy a hablar de gusanos, de huesos y de polvo, eso no le interesa a nadie, a menos que me aburra en su polvo, eso me extrañaría, tanto como en su piel, acá un silencio prolongado, se ahogará quizá, quería ahogarse, no quería que le encontraran, ya no puede querer nada, pero antaño quería ahogarse, no quería que le encontraran, un agua profunda y una piedra al cuello, impulso apagado como los demás, pero por qué un día a izquierda, por qué, antes que en otra dirección, acá un silencio prolongado, ya no habrá yo, él no dirá nunca más yo, no dirá nunca nada, no le hablará a nadie, nadie le hablará, no hablará solo, no pensará, irá, yo estaré dentro, se dejará caer para dormir, no en cualquier sitio, dormirá mal, por culpa mía, se levantará para ir más lejos, irá mal, por culpa mía, no podrá quedarse quieto, por culpa mía, ya no hay nada en su cabeza, pondré en ella lo necesario".

*

Habla y escribe lo no nacido, pero en su habla y en su escritura se abre una palabra que rompe la lengua materna hasta perderse en un útero que nadie porta, o bien, que todos portan. Des-maternizado: un modo del *no nacer* dentro del Otro.

*

Lo no nacido es la concavidad uterina que tensa todos los tiempos y todos los rostros y todos los cuerpos. *Yo es otro que no ha nacido*. Y ese Otro, sin principio ni final, porque no nacido, porque no originado, habla ahora. *Escribe estas líneas*.

*

No hay axiomática porque no hay principio; hay aforística porque lo no nacido es la contracción de lo indefinido —su *de-finición*. La lengua de esta contracción —el *aforismo*— es lo

informe que forma todas las formas: una vida *formal*, es decir, la imagen que vivifica la forma, es decir, el *espíritu* de las formas.

*

La lengua de lo no nacido es una cita *a ciegas*, el secreto y la contraseña del mundo y de las cosas: su decibilidad.

*

La ~~bio~~-grafía de lo no nacido: esa es la materia de esta *lengua innombrable.* Lengua sin nombre porque ella es solo nombre del nombre, *sin* nombre.

*

Lo no nacido porta el nombre de quienes no tienen nombre. Rompe cualquier relación filial desanudando las trenzas umbilicales de la *patria potestas* y del bautismo que nombra. No hay lazo social porque no hay filiación. Solo hay un nombre innombrable: el lenguaje, lo decible, la voz sin voz.

*

Que el lenguaje no tenga nombre, eso es lo no nacido. El limbo.

TERCERA PARTE

LA VIDA QUE "RESTA"

I. SOBERANÍA, GOBIERNO, ESPECTÁCULO: LA "VIDA DESNUDA"

I.1. En "Note liminaire sur le concept de démocratie", un brevísimo texto compilado en un libro colectivo sobre la democracia y su situación en el mundo contemporáneo, Agamben nos recuerda que hoy en día "democracia" es antes que nada una noción que se mueve en un tensión polar que define dos formas del *hacer* político: una forma de *constitución* del cuerpo político, por un lado, y una *técnica* de gobierno, por el otro. Ahora bien, es precisamente el punto de articulación entre ambos modelos lo que define para el autor la democracia en Occidente.

> El sistema político occidental —afirma en este sentido— es fruto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una "forma de constitución" y una "forma de gobierno". (*NLCD*: 14)

Esta "anfibología" presente en toda discusión sobre la democracia es, para Agamben, fruto de un entrecruzamiento entre dos paradigmas provenientes de la teología cristina: uno "teológico-político" y otro "teológico-económico". Mientras el primero señala la *trascendencia* soberana de todo poder, el segundo postula la ordenación *inmanente* y doméstica —esto es, técnica— de la vida. Con ello, el italiano piensa a fondo el vínculo que hoy gobierna todo el orbe entre la forma estatal moderna y la *oikonomia* productivista-ca-

pitalista. Por lo tanto, para él, se trata de entender el modo en que, pinzada en esta bipolaridad, se produce el actual gobierno "democrático" del mundo. Como a lo largo de las publicaciones que constituyen la saga *Homo sacer* se ha hecho notar, se trata de dos paradigmas diferentes, heterogéneos, pero funcionales entre sí. Esto es, interdependientes. Dos paradigmas que constituyen aquello que en *Il regno e la gloria* se denomina la "máquina gubernamental" (*RI*: 9) de Occidente, precisamente aquella máquina que *rige* y *produce* la vida "política" del planeta según el diagnóstico agambeniano. Sin embargo, para Agamben, ella no solo puede adquirir una faceta democrática sino también una totalitaria. Es por ello que, como de *Homo sacer I* se desprende, aquí surge quizás la más controvertida cuestión que el italiano ha inscripto en los debates contemporáneos: "la tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo". (*HS*: 14) Como aclara inmediatamente, esta tesis no es "una tesis historiográfica" (*HS*: 14), que liquida las enormes diferencias histórico-políticas que diferencian ambos regímenes. Es más bien una tesis cuyo objetivo, "sobre el plano histórico-filosófico que le es propio" (*HS*: 14), consiste en tratar de encontrar el supuesto sobre el que descansa la organización política contemporánea, el suelo sobre el que se construye todo proceso de "politización" —o "despolitización". Y lo que encuentra esta tesis, extremando la hipótesis biopolítica de Michel Foucault, es que la máquina gubernamental de occidente opera como un estado de excepción, al estilo schmittiano —es decir, como un Estado que incluye dentro de sí el elemento anómico que lo funda—, cuyo cometido consiste en capturar y producir la vida desnuda[1], concibiéndola como un suelo supuesto, la cual "deviene a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus confines, el

1. El sintagma "nuda vita" es el centro capital de *Homo sacer I* y se ha convertido en el vocablo conceptual que inmediatamente se asocia con la obra del italiano. Aquí lo traducimos por el español "vida desnuda", contrariamente a la traducción española de "nuda vida" que Antonio Gimeno Cuspinero realizó en la edición de Pre-textos, haciendo que la mayoría de los lectores en español así lo leyeran, pues consideramos que respeta más decididamente el origen conceptual del vocablo. Como ha

único lugar de la organización del poder estatal como de la emancipación respecto de éste". (*HS*: 12)

Pero, ¿qué significa "máquina" aquí? Como bien ha señalado Rodrigo Karmy, en el pensamiento agambeniano "máquina" refiere a un dispositivo que pone en relación dos polos heterogéneos que se presentan de forma antinómica, los cuales no preexisten a la misma sino que se producen en esa puesta en relación.[2] Ahora bien, esta puesta en relación —y en tensión— solo es posible porque en el centro de la máquina hay un vacío que permite dicha conexión *performática* entre ambos polos, lo que la vuelve puramente funcional e insustancial en su bipolaridad. Esto es, lo que la convierte en una pragmática, o bien, en la pragmática de una sustancia vacía. Cabe recordar que a lo largo de su obra Agamben utiliza diferentes sintagmas que incluyen la noción de máquina, tales como "máquina soberana", "máquina biopolítica", "máquina antropológica", incluso "máquina ontológica", entre otros, para dar cuenta de los dispositivos con que se forma y captura, al mismo tiempo, la vida humana.

---

señalado perfectamente Carlo Salzani en su artículo "From *bloß Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy", el mismo deriva *problemáticamente* de una traducción al italiano de la noción *das bloß Leben* con que Benjamin concluía su ensayo de 1921, "Para una crítica de la violencia". Se trata de una deriva problemática pues no solo esa expresión en Benjamin se ha traducido mucho más comúnmente como "mera vida", sino también porque no poseen el mismo alcance conceptual. En el caso agambeniano, el peso decidido sobre la cuestión de la "desnudez" será central, no así en Benjamin. Mientras en él, como en el uso corriente de dicha expresión en alemán, "ella significa precisamente lo que significa en el uso común: mera vida, nada salvo vida" (C. Salzani, "From *bloß Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy" en B. Moran and C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, London, Bloomsbury, pp. 109-123, p. 110), claro que con un significado filosófico mucho más profundo que Salzani señala en el contexto neo-kantiano que le da marco a los escritos benjaminianos hasta 1925; en Agamben adquiere, en cambio, un estatuto mucho más central ya que define ni más ni menos que aquello sobre lo cual se construye la soberanía, es decir, la piedra basal de *Homo sacer*.

2. Cf. R. Karmy, "La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben", *Res publica: Revista de Filosofía Política*, 28, Madrid, pp. 159-193, 2012.

Ahora bien, a partir de esta declinación gubernamental de la máquina política en que se mueven las democracias contemporáneas, y su íntima solidaridad con los totalitarismos del siglo XX, lo que se hace evidente es que *no hay soberanía sin economía*, y viceversa. Ambas surgen desde el mismo vacío que la máquina gubernamental coloca firmemente en su centro y le permite confundir su interior y su exterior, lo que ella produce y lo que abandona, la vida política y la vida desnuda. Es decir, soberanía y economía se entrelazan pues existe la excepción. Pero, entonces, ¿qué es lo que permite que la misma pase desapercibida? ¿Qué es lo que permite que, en última instancia, la zona anómica sobre la que se funda todo Estado sea desoída? La respuesta agambeniana se hará más que contundente en *Il regno e la gloria*: el "espectáculo" es precisamente aquello que permite al Estado confundirse con la oikonomia y así "dejarle" a ésta el gobierno de la vida y del mundo.

En esta tesis se encuentra la mayor, y más osada, conjunción que Agamben produce para entretejer su diagnóstico, o bien, la *pars destruens* del proyecto *Homo sacer:* Carl Schmitt (y con él cierto Walter Benjamin) con Michel Foucault y también, para peor, con Guy Debord —en otros términos, la "excepción soberana" junto al "gobierno biopolítico" junto al "espectáculo". Es en esta tríada, en la indigestión teórica producida por la combinación de estos autores, donde radica el "malestar Agamben" que se ha dado paso en la filosofía contemporánea, donde han surgido los "anticuerpos" de los primeros y continuos detractores de su obra. *Soberanía, gubernamentalidad y espectáculo*: es esta tríada imposible lo que singulariza, para Agamben, el complejo saber-poder con que se mueve la máquina gubernamental de Occidente y produce sus "configuraciones" políticas —y entre ellas, las "épocas" que lo signan. En los términos de Agamben, como veremos, esta tríada se resuelve en una concomitancia radical entre excepción, *oikonomia* y gloria. Sin embargo, es una tríada que singulariza una máquina, como hemos dicho, "bipolar". ¿Se trata entonces de una bipolaridad tripartita? ¿En qué consistiría la misma? Es posible explicar

esta declinación triple de la bipolaridad de la máquina por la condición medial del espectáculo-gloria, pues él se coloca, topológicamente, entre la soberanía y el gobierno, entre Dios-padre y Dios-Hijo, entre el Estado y la economía. En consecuencia, en Agamben, él es el "misterio" último que le permite a la máquina funcionar, que le permite gobernar y pasar desapercibida, porque la captura de la vida desnuda que ella produce solo es posible en el trasfondo de un espectáculo cuya luz gloriosa logra enceguecer sus propios funcionamientos. Y por esta razón, porque se coloca en el terreno que crece en medio, que surge desde el mismo vacío que acaece dentro de la máquina, es que su tarea central es capturar toda imago, todo medio sin fin, esto es, toda vida, para ingresarla en los engranajes gubernamentales-productivistas de la máquina y, de esta manera, emplazarla en una esfera aislada como excepción. Si no fuera por la capacidad espectacular de esta máquina, por el haz lumínico que convierte toda imagen en una pantalla, no habría soberanía y, mucho menos, *oikonomia*. Cartografiar esta declinación espectacular del reino y el gobierno es nuestra tarea.

I.2. En base a una exégesis de las formulaciones schmittianas sobre la soberanía, extraídas principalmente de los ensayos que conforman la *Teología política* —en cuyo inicio se lee de un golpe seco: "Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción".[3]— y aquellos de *La dictadura*[4], Agamben analiza la *paradoja* que encierra la creación de un orden jurídico por parte del soberano. Dicha paradoja se resume en la estructura de la excepción que lo hace vigente. Vigencia que surge de su absoluta falta de fundación, o bien, de su fundación negativa. Pero, ¿cómo se produce la excepción? ¿Cuál es su estructura lógica?

> La excepción es una especie de la exclusión —nos avisa Agamben desde el inicio de *Homo sacer*—.

3. C. Schmitt, *Teología Política…* trad. cit., p. 15.

4. Cf. C. Schmitt, *La dictadura*, trad. J. Díaz Garciá, Madrid, Alianza editorial, 1985.

> Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; al contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. (*HS*: 21-22)

La relación por la cual una norma se establece, y por la que es mantenida como tal, es una relación de excepción pues ella "incluye algo a través de su exclusión". (*HS*: 22) La relación lógica de la excepción con la norma, en este sentido, no es el antecederla, sino más bien prestarse a su creación e incluso a su conservación. Es que para Agamben, siguiendo en esto finamente a Schmitt, toda norma es creada en una situación a-legal, a-nómica, y solo por la reminiscencia a esta situación se mantiene como tal. En otras palabras, toda regla está fundada por medio de una excepción, incluso su propia institución como "orden" es posible solo en una excepción, es decir, en una instancia de *institución* radical que no depende más que del acto de institución *per se*. Pero una vez creada la norma, ella no corta su vínculo con la excepción que le dio origen, sino que se conecta a ella *excluyéndola*. Es decir, otra vez, la incluye por medio de su exclusión. Por lo tanto, la única posibilidad de aplicación de la regla sobre la excepción es la suspensión de la regla, el retirarse de ella, abandonarla. Pues bien, lo que le interesa remarcar al italiano es que en ese entrecruzamiento de regla y excepción, donde la regla se mantiene en la forma de su suspensión, habita el soberano. Por ello, en lugar del orden jurídico positivo, lo que tenemos es la suspensión del orden en la figura de éste. "Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción" porque él vive en ese estado, él *es* ese estado. El orden se mantiene, sí, pero solo en su suspensión excepcional, en la figura misma del soberano —que no es necesariamente una "persona", sino más bien una lógica.

En ese umbral que supone la relación entre la norma y la excepción, coinciden ambos polos de la dicotomía y así se indistinguen. La excepción es, por lo tanto, la ausencia de la norma, pero por ello mismo, la norma solo se presenta asumiendo su ausencia como excepción. De este modo, la validez del orden jurídico se ubica en este espacio "soberano" donde lo que está fuera y lo que está dentro de la norma se confunden, es decir, coinciden en una situación que "no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho". (*HS*: 23)

Esta relación de excepción tejida entre la norma y la excepción que la crea, se ancla en el soberano por cuanto es él, según la fórmula canónica de Schmitt, quién *decide* la situación normal o la excepción. La decisión, por lo tanto, compete al soberano desde el momento en que él mismo es quien puede crear un orden, mantenerlo e incluso derogarlo. El soberano en cuanto tal, definido a partir de la estructura de la excepción, es inasible. Y esta es una de las más radicales consecuencias que alcanza Agamben. Él es pura decisión, la cual es indivisible y absoluta —de allí el carácter "soberano" que la define. Y por eso es una instancia estrictamente *infundada*, es decir, *sui generis*, que no depende de nada ni nadie más que de su propio acto de decisión. En última instancia, el soberano es inasible ya que es solo la forma pura de la decisión, una instancia insustancial, que por encontrarse en el límite de todo orden —donde se confunde lo instituyente y lo instituido—, escapa a cualquier determinación esencial.

De este modo, es posible sostener que para Agamben el soberano es absoluto por cuánto está acá y allá también, en el borde de cada uno de los polos de la dicotomía. No solo es la excepción que funda el orden, como dijimos, es también el propio orden ya que para que éste se pueda aplicar debe suspenderse como tal. Esto significa que para que una norma tenga validez general, dicha validez debe ser sustraída al caso particular en que se aplica ya que debe realizar un salto entre lo general y lo particular. Así, si una ley solo puede aplicarse en el paso de su validez general a su aplicación concreta, lo que resulta de este pasaje es que

ahí se anula su condición de derecho y se convierte en un hecho —o más bien, en el umbral de indistinción entre ambos. En otras palabras, si la norma está formulada a nivel general, su aplicación concreta refuerza la excepción que le dio origen: *en cada aplicación concreta de la ley lo que se repite, por lo tanto, es la creación a-legal de la misma, su soberana decisión de afirmar que tal "caso" está regido por tal "ley"*. Por ello, toda ley conserva en su aplicación el *golpe* que le dio origen. Se crea así una situación que no es de hecho ni de derecho, donde el orden jurídico aparece como "esencialmente ilocalizable (aunque pueda serle asignados, de vez en cuando, límites espacio-temporales definidos)". (*HS*: 24) Y cuando se ha querido, señala Agamben recreando su tesis más compleja, localizar ese terreno ilocalizable, "el resultado ha sido el campo de concentración". (*HS*: 24) Es que toda esta lógica de la soberanía, en la cual solo se hace vigente suspendiéndose, es decir, desaplicándose, hace que el orden jurídico entero se ausente y por eso surja el estado de excepción en su máxima expresión: el campo de concentración, allí donde *todo es posible*. Recuperando un sintagma singular con que Gershom Scholem caracteriza el estado del derecho en la novela *El Proceso* kafkiano en un carteo con Benjamin, Agamben caracteriza al estado de excepción como una "vigencia sin significado" (*HS*: 59) del derecho. Esto implica que la ley ya no vale en cuanto a su contenido, sino en cuanto a su pura forma de ley o, lo que es lo mismo, en cuanto a su condición de pura decisión infundada, y en cuanto tal *inasible*.

Ahora bien, el punto fundamental que debe remarcarse es que esta imposibilidad de asir la decisión —para Agamben en línea con Schmitt—, aquello que le otorga su primado teórico y político, no es una condición "natural", por así decirlo. Antes bien, es una condición que deriva de la *lógica presupositiva* que rige el proceso de la excepción, pues toda decisión presupone —en el sentido de que pone por debajo y detrás— un sujeto que decide y una situación sobre la que se decide. Esto significa que la decisión no es un elemento claro y trasparente derivado de un sujeto decisorio

sustancial, sino más bien una operación que solo se produce suponiendo un sujeto y un objeto de la misma. Y en esta suposición se revela su carácter plenamente *insustancial*, esto es, puramente voluntarista.[5]

En consecuencia, la voluntad de decisión y el sujeto de la soberanía quedan entramados en la compleja relación topológica por la cual ambos se constituyen —siempre de forma inestable— presuponiéndose en un círculo vicioso: *la voluntad de decisión presupone un sujeto decisorio para así crear en su acto decisorio al mismo sujeto, y el sujeto decisorio presupone una voluntad de decisión en el acto de su misma decisión*. Esto se corresponde, en última instancia, al carácter *existencial*, y no meramente *procedimental*, con que es asumida la decisión en los planteamientos schmittianos. En este sentido, solo porque no hay un fundamento político sustancial, solo porque todo orden jurídico se funda en una decisión —en una decisión fundante—, es que la organización política se asienta en lo que excluye: el no-fundamento que es la excepción. Por esto mismo, cuando en *Stato di eccezione* se relee desde una perspectiva schmittiana el polémico ensayo de Derrida, *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, aquel en la que el argelino-francés comentara críticamente el famoso texto benjaminiano *Para una crítica de la violencia*, Agamben se centra en la fórmula que da origen al título y escribe, a propósito, fuerza-de-~~ley~~.

5. En la "Introduzione" a *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, un volumen editado por el propio Agamben a partir de algunos textos e intervenciones de Schmitt, el italiano precisa que el "así llamado decisionismo schmittiano […] posee por lo tanto su raíz en una concesión del derecho que privilegia, respecto a la norma, su aspecto de praxis vuelto hacia una decisión". (*I*: 8) Por ello, se trata de una concepción para la cual el derecho "es, como para Kafka (y como para un gran jurista italiano, Salvatore Satta) esencialmente praxis y 'proceso', es decir, algo cuya decisión no puede estar jamás enteramente determinado por la norma" (*I*: 9). En este sentido, se puede afirmar que, en la lectura agambeniana de Schmitt, el derecho es para él eminentemente, en cuanto privilegia su faz práctica y procesual según la cual la decisión no depende de la norma, una radicalización de la *exceptio*.

> El sintagma "fuerza de ley" —comenta allí— carga sobre sus espaldas una larga tradición del derecho romano y medieval donde […] tiene el sentido genérico de eficacia, capacidad de obligar. Pero es solo en la época moderna, en el contexto de la Revolución francesa, que él comienza a indicar el valor supremo de los actos estatales expresados por las asambleas representativas del pueblo. (*SE*: 50)

Ahora bien, desde la perspectiva del estado de excepción, que Agamben reconstruye también en dicho texto, la relación entre la "fuerza-de-ley" y la "ley" misma es lo que deviene ciertamente problemático, pues lo que se juega allí no es ni más ni menos que el estatuto de la ley en relación a su *aplicación*. Por eso, en el estado de excepción, en tanto espacio anómico, "lo que se pone en juego es una fuerza-de-ley sin ley (que se debería escribir, por lo tanto: 'fuerza-de-~~ley~~')". (*SE*: 52) Es decir, una pura fuerza de ley que no tiene ya ley: fuerza bruta. Sin embargo, este estado vive dentro de la misma ley, y su aplicación así lo revela. Pues "la aplicación de una norma —señala— no está contenida en ella ni puede ser deducida de ella, de otra forma no habría habido necesidad de crear el imponente edificio del derecho procesal". (*HS*: 53-54) Por lo tanto, ¿qué se aplica al aplicar una norma, una ley? No la ley, dado que entre ella y su aplicación, como entre lenguaje y mundo[6], no hay ninguna relación directa y trasparente que asegure dicho pasaje. Lo que se aplica, entonces, es una pura fuerza-de-~~ley~~, "una norma cuya aplicación ha sido suspendida. […] Y esto significa que, para aplicar una norma, es necesario, en último término, suspender su aplicación, producir una excepción". (*SE*: 54) En consecuencia, la excepción es aquello que todo derecho produce en su aplicación. Toda norma es, por eso, anómica; todo orden, anárquico; toda ley, pura fuerza. Esta

6. Agamben establece aquí una analogía entre el derecho y el lenguaje. Así, la norma y su diferencia respecto de su aplicación se revela consustancial a la diferencia entre *lengua* y *palabra*, es decir, la lengua como conjunto de signos y la palabra como instancia de discurso concreta, que en todo momento se produce en el lenguaje. Esto conlleva

es la condición más radical a la que nos arrojan los análisis agambenianos sobre la lógica de la soberanía. Ahora bien, la presentación de la excepción como aporía determinante de la soberanía bajo una rúbrica lógico-formal, como la que hemos desarrollado hasta aquí, podría hacernos perder de vista el objetivo central de crítica agambeniana al poder soberano sobre el que se construye la máquina gubernamental. Al fin de evitar semejante paso en falso, es necesario reconstruir las implicancias estatales y gubernamentales que la aporía soberana trae consigo.

I.3. En una de sus primeras clases del curso *Seguridad, Territorio, Población* de 1978, Michel Foucault delimitaba lo que para él era indispensable analizar allí. Así, afirmaba contra el marxismo de la época, exaltante del Estado:

> Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado. […] Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque, si bien los problemas de la gubernamentalidad y las técnicas de gobierno se convirtieron efectivamente en la única apuesta política y el único espacio real de lucha y las justas políticas, aquella gubernamentalización fue, no obstante, el fenómeno que permitió la supervivencia del Estado.[7]

Así, contra la sobrevaloración del Estado por parte de lo que en el volumen I de *Historia de la sexualidad*, de 1975, había denominado el modelo "discursivo-jurídico"[8], que exalta el análisis de la soberanía estatal como el centro de su funcionamiento, Foucault opondría en este curso el análisis de "las

que no hay un ente más excepcional, esto es, un espacio más anómico que el lenguaje mismo.

7. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*…, trad. cit., p. 137.

8. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*…, trad. cit., p. 100.

tácticas generales de la gubernamentalidad" para dar cuenta de la especificidad de aquél, reinscribiendo de este modo su estudio en lo que también había denominado el modelo "estratégico"[9] que, contra el primero, analiza y estudia al Estado en un campo "múltiple" y "móvil" de relaciones de poder-saber. Según esta distinción, a primera instancia pareciera que la obra de Agamben —y fundamentalmente las tesis de *Homo sacer I*— encontraría su lugar adecuado en el primer modelo, esto es, en aquel "discursivo-jurídico" que estudia al Estado y su configuración moderna desde una perspectiva centrífuga. Es por esta razón que la mayor parte de los estudiosos foucaulteanos se han levantado decididamente contra las tesis agambenianas, pues ellas estarían ya detractadas, anacrónicamente, por el propio Foucault.[10] Sin embargo, si se piensa en la persistencia de la noción de biopolítica —de cuño foucalteano—- en su obra, se puede asumir que, cuanto menos, Agamben implica en sus estudios tanto el modelo jurídico tradicional como el estratégico foucaulteano.

Si Foucault había entendido por biopolítica "la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida"[11], donde la política —por medio de múltiples prácticas, discursos, cálculos, instituciones, que forman toda una red de grandes dispositivos de poder-saber— toma por objeto a la vida para desarrollarla, multiplicarla, asegurarla en sexualidades, comportamientos, conductas, es decir, en *formas de*

9. Íbid., pág. 113.

10. Dos estudios, de Tom Frost y de Katia Genel, analizan las posiciones de Foucault y de Agamben en torno a la biopolítica, a partir de la diferencia que entre ambos se produce por la introducción por parte del italiano de la "expulsion thesis" con que éste, desde su lectura de Schmitt, piensa la soberanía y su dimensión biopolítica. De este modo, establecen la diferencia entre ambos, pero no catalogan al segundo como un mero pensador de la soberanía clásica, sino que entienden cómo produce una nueva interpretación de la soberanía, precisamente a través de su tensión irreductible con el modelo "estratégico" foucaulteano. Cf. T. Frost, "Agamben's Sovereign Legalization of Foucault…", op. cit. y K. Genel, "Le biopouvoir chez Foucault et Agamben" en *Methodos. Savoirs et textes*, N° 4, "Penser les corps", pp. 2-24, 2004.

11. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I…*, trad. cit., p. 169.

vivir; se extrae la conclusión general que la vida es el objeto del poder. Ahora bien, si se enlazan estos análisis descentrados con el modelo centrífugo propio de la soberanía, tal como hace Agamben, se puede afirmar que en ese enlace entre soberanía y biopolítica es posible estudiar aquello que, en sus palabras, constituye el punto en el cual convergen "las técnicas de individualización subjetiva y los procedimientos de totalización objetiva". (*HS*: 8) Un punto que, según el italiano, no aparece de un modo suficientemente claro en Foucault. Por eso, "la presente investigación —avisa Agamben en esa compleja 'Introduzione' de *Homo sacer I*— concierne precisamente al punto de entrecruzamiento del modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder". (*HS*: 9)

En este sentido, ya desde el gran sismo que fue *Homo sacer I* para la filosofía política contemporánea, Agamben legitima su proyecto teórico *más allá* de Foucault, en el estudio del derecho como zona privilegiada, zona que será equilibrada con aquella otra que según él Foucault habría dejado impensada, esto es, la teología. Así, en el centro de su investigación aparece la soberanía por cuánto en ella coincide el fenómeno estatal en tanto procedimiento "individualizante", por un lado, y "totalizante", por el otro. Es por esta razón que en el italiano la biopolítica viene a designar la aportación específica del poder soberano, dado que *el elemento jurídico* —esto es, la compleja lógica entre excepción y norma ya analizada— *y toda su densidad formal se produce y asienta en la vida misma de los hombres*. Ahora bien, ¿qué entiende Agamben por vida? Y más lejos aún, ¿es esa vida, objeto de la soberanía, un dato natural o su producción?

Partiendo de la distinción griega entre *zoè* y *bìos*, simple vida natural y vida cualificada, Agamben muestra cómo el sentido de dicha distinción es debilitado a partir de la cuestión biopolítica. Ello se debe a que en el proceso biopolítico se produce lo *bìos* en relación a lo *político*. Por lo tanto, el poder político asume allí un papel positivo, es decir, *productivo*, ya que encuentra su especificidad en la conversión de la vida natural en una forma de vida buena. Sin embargo,

es fundamental retener aquí que esa "vida natural" no es un algo dado y pre-existente a lo que la política luego se dirige. Ella es más bien el *supuesto*, en el sentido que hemos visto de lo que se coloca por debajo y atrás, de la política. Por lo tanto, la política en cuanto biopolítica se caracteriza por producir el *supuesto* de una vida natural: y ese supuesto se llama, en Agamben, "vida desnuda". A pesar de todos los problemas que la división *zoè/bìos* ha conllevado, lo que importa destacar es que la vida desnuda jamás es un dato natural. Es una producción singular: se trata de aquella vida que el poder político supone, y en cuya suposición, al modo de un círculo vicioso, produce. De este modo, lo que esta biopolítica realiza es una *puesta en relación*, precisamente el establecer una relación entre la vida y la política, donde ésta afirma como fin suyo el producir aquélla por medio de regulaciones, cuidados, aseguramientos —pero afirma a la vez, subterráneamente, como fin suyo el producirla como una desnudez absoluta a la que "luego" habrá que regular, cuidar, asegurar. En otras palabras, los dispositivos político-económicos toman por objeto a la vida natural para reconvertirla en alguna forma de vida (sexuada, educada, disciplinada, controlada, entre otras). Por esta razón, lo que ellos buscan es incluir esa vida en el centro de sus cálculos para darle una consistencia positiva, es decir, pretenden "incluirla" cuando lo que hacen, bajo el mecanismo de la suposición, es "producirla". Hasta aquí se podría decir que en este proceso se basa la biopolítica descripta, más o menos, por Foucault.

En este sentido, el aporte específico de Agamben será entonces señalar que esa producción de una vida politizada por medio de dispositivos técnicos y administrativos —y, en este sentido, *económicos*— lo que genera es un *umbral de indistinción* entre la vida como simple vida y la vida como forma de vida ya politizada. En otras palabras, en el encuentro entre la vida y los dispositivos políticos se gesta en un espacio intermedio donde lo biológico se confunde con lo político, porque aquél no es sino un *supuesto* de éste. Y si lo político, en la interpretación agambeniana, reconducía a la

soberanía como el "lugar" donde se implicaban las técnicas individualizantes y los procedimientos totalizantes del poder, la consecuencia de ello es que la soberanía tiene como objeto inmediato la vida indistinguible de los hombres. Pero ella, como dijimos, no es un dato natural sobre el que el poder actúa, antes bien es su producción. Entonces, y aquí va lo radical de la lectura agambeniana, el carácter específico de la producción biopolítica no será tanto la gestación de formas de vida determinadas, como en Foucault, sino el aislamiento de un algo en los hombres que debe ser gestionado: *la vida desnuda*.

> Es importante —precisa el italiano hacia el final de *L'uso dei corpi*, corrigiendo de alguna forma los equívocos que el término produjo, incluso en algunos pasajes escritos por él mismo— no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido escindida y separada de su forma. En este sentido se debe entender, al fin de *Homo sacer I*, la tesis según la cual "la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario". Y esta vida desnuda (o vida "sacra", si *sacer* designa principalmente una vida que puede ser asesinada sin cometer por ello homicidio) es la que, en la máquina jurídico-política de Occidente, funciona como el umbral de articulación entre *zoè* y *bìos*, vida natural y vida políticamente cualificada. (*UDC*: 333-334)

Es como si Agamben leyera aquello que Foucault parece dejar de lado, esto es, que para gestionar una vida primero que nada hay que suponer un *estrato vital* al cual hay que gestionar, estrato que como tal está aislado de toda forma de vida concreta. Y ese estrato supuesto está, por ello mismo, dividido de cualquier forma de vida cualificada, es decir, aislado en una esfera separada. La decisión sobre ese supuesto se llama, justamente, *soberanía*.

De este modo, si el poder tiene una faz específicamente positiva, es decir, una connotación de productividad y no ya una negativa de prohibición, censura, como el mismo Foucault postulaba en su crítica a la "hipótesis represiva" en *La voluntad del saber*, la aportación específica de Agamben será, entonces, señalar que el poder político produce, bajo el mecanismo de la suposición, una negatividad radical: la vida desnuda. Y ello repite la doble inscripción —positiva y negativa a la vez— en que habíamos definido formalmente la lógica de la excepción. Por lo tanto, el italiano establece una analogía expresa entre el estado de excepción en que habita el soberano y la vida desnuda: tanto la "excepción" como la "vida desnuda" señalan el *lugar* de un exceso que como tal, es decir, como imposible de asir completamente, convierten a todo lo que se produce en ese lugar en una maquinaria compulsiva y circular de decisión. En otras palabras, el poder soberano incluye a la vida desnuda en sus cálculos para excluirla en la forma del referente sobre el cual debe aplicarse. *Al igual que la norma se aplica sobre la excepción desaplicándose, la política se aplica sobre la vida retirándose de ella.* Esta vida reducida a pura nada, necesitada de una decisión que la politice, es el objeto presupuesto sobre el cual actúa —retroactivamente— la soberanía. Pero si esta actuación no puede producirse sino en la forma de una excepción, es decir, en la forma de una decisión, lo que resulta de ello es que esa vida producida por el mismo soberano queda abandonada al terreno anómico que crece dentro de todo orden jurídico. Y en este terreno, donde co-habitan la vida desnuda y el soberano, todo es posible, incluso la muerte.

Por lo tanto, la correspondencia estructural entre la vida desnuda y el soberano, su mutua relación de bando o abandono, que Agamben establece es aquello que otorga la matriz comprensiva de su concepción del Estado moderno. Ahora bien, por esta misma razón, porque ambos —soberano y vida— se alojan en el mismo terreno anómico producido por la excepción es que él asume una faceta eminentemente bipolar. Y esta bipolaridad es precisamente aquella

íntima solidaridad que une, como vimos, la democracia al totalitarismo. Llegamos así a una de las más complejas conclusiones agambenianas: vida y muerte en la biopolítica occidental se trenzan en una estructura soberana que haciéndoles perder cualquier significación concreta gestan *vida muerta*, y ello señala el punto en que "la biopolítica puede transformarse en tanatopolítica". (*HS*: 135) Y todo ello es posible porque, en el fondo, una misma estructura monta un opuesto sobre otro: la excepción.

> En el curso de la investigación —afirma el italiano en el "*Epilogo*" de *L'uso dei corpi*—, sin embargo, la estructura de la excepción que había sido definida en relación a la vida desnuda se ha mostrado como constitutiva en todo ámbito de la estructura del *arché*, tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología. […] La estrategia siempre es la misma: algo es dividido, excluido y llevado al fondo y, precisamente a través de esta exclusión, es incluido como *arché* y fundamento. Eso vale para la vida, que, en palabras de Aristóteles, "se dice de muchos modos" —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectiva, donde la primera es excluida para funcionar de fundamento para las otras—, pero también para el ser, que igualmente se dice de muchos modos, uno de los cuales será separado como fundamento. (*UDC*: 334)

En este pasaje —casi una confesión—, se deja leer algo central: no solo una de las mayores aclaraciones respecto del cruce entre política y ontología que define a toda la saga *Homo sacer*, y a muchas de las publicaciones previas, sino también que la excepción es el operador conceptual que le permite al italiano —por su condición de paradoja lógica— sostener en todos sus diagnósticos una bipolaridad constitutiva. Esto es, el pensamiento agambeniano es anfibológico, en cuanto a los objetos que estudia, precisamente porque los aprehende bajo el mecanismo de la excepción. Ella es tan importante que se revela como la *ontología política* propia de Occidente —como su metafísica. En este sentido,

Occidente está partido al medio pues su ontología política es una *exceptio*.

> Así la ciudad se funda sobre la escisión de la vida en vida desnuda y vida políticamente cualificada, lo humano se define a través de la exclusión-inclusión del animal, la ley a través de la *exceptio* de la anomia, el gobierno a través de la exclusión de la inoperosidad y su captura en la forma de la gloria. (*UDC*: 336)

En esta suerte de compilación de las obstinaciones del proyecto *Homo sacer*, se deja leer el mismo mecanismo, precisamente, el mecanismo de la excepción fundante de Occidente, aquello que podemos designar como la *pars destruens* de dicho proyecto. Frente a ella, o mejor, en ella, se abre la *pars costruens* del mismo: "El problema ontológico-político fundamental es, hoy, no la obra sino la inoperosidad, no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro". (*UDC*: 336) ¿Qué significa exhibir el vacío central de la máquina? Ni más ni menos que situarse en el punto exacto en que se sitúa la excepción: el *medio*. Porque a fin de cuentas la excepción, en cuanto ontología-política, es el medio que abre un vacío en el centro de la máquina gubernamental de Occidente donde todo se indiferencia y polariza a la vez. Custodiar ese medio es la tarea última de la propia máquina. Y el modo en que lo hace, lo dijimos, es tan singular como efectivo: en él la excepción se convierte en espectáculo y solo así resguarda su funcionamiento. Desentrañar esta conversión de la soberanía en espectáculo es la tarea, ahora, para poder exhibir el vacío que ahí se abre.

I.4. En esta analítica de la soberanía en la que hemos visto formularse la paradoja sobre la que se funda el Estado moderno, Agamben desarrolla solo una dimensión de sus instancias críticas respecto de éste. La otra de las dimensiones es la gubernamentalidad que, también de cuño foucaul-

teano, acompaña y consolida la biopolítica directriz de las políticas estatales, o más bien, permite una reinscripción de los análisis biopolíticos en una nueva dimensión. En este sentido, podemos afirmar que *Il regno e la gloria*, el libro donde se estudia y abre esa nueva dimensión, complementa y re-escribe el proyecto *Homo sacer* ya que ahora la soberanía y la biopolítica son releídas desde la problemática *gubernamental* que, como hemos visto según Foucault, apuntalan la supervivencia del Estado moderno (cabe recordar que el término "biopolítica" se menciona solo una vez en *Il regno e la gloria*, en el primer capítulo, como si Agamben quisiera mostrar, siguiendo así a Foucault, el suelo arqueológico de esta biopolítica en aquella gubernamentalidad que la sustenta y produce). Ahora bien, la lectura agambeniana se realiza, a diferencia del francés, por medio de una singular genealogía de la teología cristiana.[12] Es que se trata de comprender el modo en que el poder asume "en Occidente la forma de una *oikonomia*, esto es, de un gobierno de los hombres". (*RG*: 9) El desarrollo de dicha genealogía para comprender el funcionamiento del poder político viene justificado, por lo tanto, por la gran influencia que el paradigma teológico mantuvo, según el italiano, en la conformación de la sociedad occidental.

En este sentido, ya desde las primeras líneas de *Il regno e la gloria*, el término *oikonomia* es entendido, de acuerdo a su etimología griega, como "gobierno de los hombres" en tanto administración y organización de la casa. Es decir, la tesis de Agamben es que la problematización que busca dilucidar el término "economía" en los debates contemporáneos, encuentra su suelo germinal a partir de las consideraciones teológicas sobre la relación entre soberanía y gobierno, esto es, sobre la relación entre Dios como "Señor" divino que ha creado el mundo y Dios como administrador del mismo. Por lo tanto, la intención de la genealogía allí desarrollada

12. En la "Entrevista" que Flavia Costa le realizara a Agamben, en ocasión de la publicación de la edición en español de *Stato di eccezione*, el italiano precisa su interés por continuar sus investigaciones en la senda de Michel Foucault, aunque, como afirma, retomando los dos campos de investigación que el francés habría dejado a un costado, esto es, "el

no es otra que situar el problema del "gobierno en su locus teológico". (RG: 9) De este modo, el italiano busca asentar el problema de la economía en la perspectiva abierta por los escritos de los teólogos medievales y, fundamentalmente, de los padres de la iglesia sobre la cuestión del gobierno divino del mundo.

Ahora bien, podemos esquematizar esta gran genealogía en tres etapas que solo se comprenden en su interconexión: en primer lugar se exponen los orígenes de la cesura teológica entre ser y obrar, esto es, entre ontología y praxis. Luego se estudia y analiza la articulación funcional entre ambas en las figuras políticas del reino y del gobierno. Y finalmente, se presenta el dispositivo de "la gloria", entendido como una insustancialidad performativa y espectacular que posibilita y asegura dicha articulación —que es la salida debordiana que el mismo Agamben encuentra para su compleja imbricación entre los análisis schmittianos sobre la soberanía y los foucaulteanos sobre la biopolítica y la gubernamentalidad. Por esta razón, podríamos decir que esta estructura terna-

derecho y la teología". (*E*: 14). Si bien es posible ver en ambos campos precisamente el encuentro de Agamben con Schmitt, es necesario aclarar que ese encuentro ya estaba preanunciado por la lectura incesante que desde sus mismos años formativos el italiano ha llevado a cabo de la obra de Walter Benjamin. Por lo tanto, la preocupación agambeniana respecto del derecho y de la teología está signada de lleno no solo por Schmitt, sino también, y fundamentalmente, por Benjamin. Es en este sentido que, consultado sobre su relación con la teología a la hora de presentar sus investigaciones arqueológicas, el italiano hizo suyas aquellas palabras con que Benjamin definía su propia relación con la teología en sus "Apuntes sobre el concepto de historia": "Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito". W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, trad. Pablo Oyarzún, Santiago de Chile, Arcis/LOM, 2000, pp. 81-82. En este sentido, podemos afirmar entonces que para Agamben la teología se presenta como aquella tinta que escribe de lleno su pensamiento, pero que si fuera por éste, no quedaría nada de aquella escritura pues la ha absorbido por completo hasta hacerla desaparecer. Quizás podamos entender aquí, en consecuencia, que la teología ha implicado para Agamben la posibilidad de dar curso a sus arqueologías filosóficas, pero arrestar su pensamiento a la misma no nos parece justo pues si de él dependiera, ya no quedaría nada de teología.

ria en que se expone la genealogía del poder de *Il regno e la gloria* del año 2007, complementa y resignifica fuertemente los estudios previos de la saga *Homo sacer* (que hasta ese año se componían por *Homo sacer I* de 1995; *Stato di eccezione* de 2003 y *Quel che resta di Auschwitz* de 1998). Si en estas publicaciones se estudiaba el poder como capacidad de decisión soberana sobre la vida humana —y por ello, desde siempre bio-político—, con *Il regno e la gloria* se estudia la forma en que esa capacidad de "decisión" puede "obrar" solo bajo la forma de un gobierno, es decir, como *administración económica* —lo que se mostraba necesario para entender no solo la decisión y su concomitante creación de una excepción, sino el obrar de todo poder, o mejor aún, la conjunción entre decisión y obrar. En este sentido, la cuestión de la *oikonomia* y del gobierno viene a solidificar aún más la dimensión "biopolítica" de la soberanía pues así se muestra cómo ella no solo es una "decisión" sobre la vida —sobre su vivilidad y/o mortalidad— sino también, y esto es lo fundamental, una "operación" sobre ella.

Sin embargo, la novedad con que se encontró este desarrollo ulterior de las tesis agambenianas entre soberanía y economía es la aparición de un tercer tópico que cumple una función central en su genealogía del poder en Occidente, pues asegura y permite en último término la relación entre esos dos polos de la máquina gubernamental, esto es, entre el polo soberano y el polo económico. Es aquí donde emerge la figura de la "gloria", que retrata al poder en tanto majestuosidad ceremonial y litúrgica.[13] En relación a esto, las preguntas centrales que guiaron esta indagación dejaron de interrogarse sobre la actividad del poder para comenzar a cuestionar sus oropeles, esto es, su dimensión espectacular: "¿por qué el poder necesita la gloria? Si este es esencialmen-

13. En una de sus investigaciones incluidas en la saga *Homo sacer*, titulada *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Agamben complejiza y profundiza esta división y articulación entre decisión y obra situando el punto de indiferencia entre ambas en la noción litúrgica de *operación*, la cual se presenta como la dimensión subjetiva de sus análisis de la gloria. Lo que nos interesa señalar es que ella, como la gloria, resuelve la distancia entre ser y obrar, entre política y economía, Reino y Gobierno.

te fuerza [soberanía] y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, embarazosa y 'gloriosa' de las ceremonias, de las declamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?" (*RG*: 10)[14]

A lo largo de su indagación en *Il regno e la gloria*, Agamben se centra progresivamente en la cuestión de la división teológica entre el ser y el obrar de Dios, una polaridad que de algún modo se traduce, para él, en la división y articulación funcional entre Reino y Gobierno de aquello que llama la máquina gubernamental, como también en la figura extrema de la glorificación recíproca que los dos polos de la máquina operan entre sí. Si el *paradigma teológico-político* —que guió las indagaciones de las primeras publicaciones de Homo sacer— funda la soberanía como poder trascendente en analogía a la postulación del único Dios, el *paradigma teológico-económico* sustituye dicha idea por la de una *oikonomia* entendida como un orden inmanente tanto de la vida divina como de la humana. En este sentido, ya en el primer capítulo del libro, Agamben se introduce en el debate en torno al problema de la *secularización*, que reenviaba al mismo a la tesis schmittiana de 1922, esto es, a la tesis según la cual todos los conceptos políticos modernos decisivos son en realidad conceptos teológicos secularizados. De este modo, recuperando la tesis de Erich Peterson contra Schmitt, donde el primero muestra cómo el "dogma trinitario" en la teología cristiana hace imposible reconducir los problemas políticos de la *unidad* soberana hacia la misma teología, Agamben señala cómo a fin de cuentas la "teología política" es *teológicamente* imposible pues la cuestión se enrarece desde que Dios no es *una* persona, sino una *trinidad* entrelazada co-sustancialmente. Ahora bien, esto no implica necesariamente desechar el paradigma teológico para comprender la política del mundo moderno, sino más bien una reformula-

14. . Cabe aclarar que estas preguntas, donde se refleja la declinación "debordiana" del proyecto *Homo sacer*, esto es, del proyecto que invistió problemáticamente la biopolítica foucaulteana con la excepción schmittiana, ya estaban sugeridas en los dos libros que anticipan el así denominado "giro político" del pensamiento agambeniano. Ellos son *La comunità che viene* de 1990 y *Mezzi senza fine* de 1993.

ción del mismo. La apuesta agambeniana será, por lo tanto, postular "la tesis según la cual la economía podría ser un paradigma teológico secularizado" (*RG*: 15), y de este modo abrir un nuevo campo de indagaciones de donde se extrae como conclusión principal que las herencias teológicas de la modernidad no se circunscriben a la unidad soberana fundada por el monoteísmo, pues Dios es, justamente, trino, múltiple, sino más bien a su articulación con el paradigma de la acción divina, es decir, al ordenamiento que Dios hace sobre el mundo, a su economía. La modernidad, en consecuencia, será una teología secularizada ya no en cuanto a su política, sino a su economía —o mejor, a su ordenación *económica* de la política.

Es sobre el trasfondo de esta discusión "teológica" y "política" donde el italiano abre y comienza su derrotero genealógico sobre la cuestión de la economía. De este modo, muestra cómo el problema de la *oikonomia*, preparado por la *Política* aristotélica y el período helenístico, fue la caja de herramientas con la cual los primeros padres de la iglesia cristiana trataron de conciliar en una unidad el problema de la trinidad —esto es, Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo.[15] El objetivo de ellos, en ese momento de

15. El problema era que, incluso en el seno de la sustancia divina, en cuanto dividida en tres personas, podía acaecer una *stasis*, esto es, una verdadera "guerra civil" en cuanto la unidad no es sino un compuesto múltiple. Similar a este problema entre lo uno y lo múltiple es la lectura que Agamben presenta en *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, un libro publicado en 2015, pero que retoma con modificaciones dos seminarios sobre la guerra civil dictados por el italiano en Octubre de 2001 en la Universidad de Princeton. Allí se presenta en primer lugar el problema de la guerra civil —la *stasis*— en la antigua Grecia a partir de una minuciosa lectura del libro de Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*; y, en segundo lugar, se presenta también un original análisis del frontispicio original del *Leviathan* de Hobbes, editado en Londres por *Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Paul's Church yard* en 1651. Respecto de este último, presenta una lectura singular donde busca comprender el modo en que la multitud disuelta previa a la conformación del Estado en Hobbes todavía pervive en el soberano ya que el cuerpo de éste no se compone sino de los cuerpos individuales de los ciudadanos que lo componen. En este sentido, el cuerpo del soberano es "uno" y "múltiple" a la vez, y esa unidad solo es posible, señala Agamben, si es asumida como un

conformación de la Iglesia, señala el italiano, era evitar que tal división del poder divino volviera a caer en el politeísmo pagano. Como afirma Bacarlett Pérez, comentando la lectura agambeniana, "la cuestión era saber cómo, si hay un solo Dios, éste puede desplegarse en tres entidades sin perder su unidad o, peor aún, al desplegarse en la forma del Hijo, al mundanizarse, ¿no pierde sus atributos divinos?"[16] La primera estrategia puesta en marcha por los padres —cuyo principal exponente fue Pablo de Tarso— consistió en asumir tal división como una "economía" en función de un encargo: hay, así, una "economía del misterio" que consiste en un "encargo confiado por Dios", respetando el tradicional sentido griego y latino del término economía en tanto "actividad ordenada a un fin". (*RG*: 40) Pero el problema central de dicha estrategia, prosigue Agamben, era que aún se mantenía la división entre Dios y su economía, ya que aquel encargaba algo y otros lo cumplirían, lo cual hacía posible reintroducir *otras* figuras divinas dado que en nombre de él podrían buscar reivindicar tal condición. Por esto, y principalmente por medio de los escritos de Hipólito y Tertuliano, se debió pasar de la inicial formulación de "la economía del misterio" al "misterio de la economía" donde ya no habría una división entre Dios y su economía dirigida hacia el misterio, sino que la propia economía se presentaría como un misterio. Por lo tanto, hay en sentido propio una *praxis divina*, y no un mero encargo. De este modo se establece lo divino en dos planos diferenciados: Dios será uno en cuanto a su sustancia, pero es múltiple en cuanto a su *oikonomia*. No se recae así en una politeísmo dado que Dios es uno en cuanto a su ser, pero se logra explicar la heterogeneidad divina inscripta por el dogma de la trinidad en tanto Dios será múltiple en su obrar.

"efecto óptico", por ello "el artificio es eficaz porque permite conferir unidad a una multiplicidad". (*St*: 50)

16. M. L. Bacarlett Pérez, "Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Año 12, N° 24, segundo semestre de 2010, p. 24.

> Sobre el terreno de la *oikonomia* se juega una partida en todo caso decisiva —afirma el italiano—, en la cual está en cuestión la misma concesión de lo divino y de sus realizaciones con lo creado, que se va progresivamente formando al fin del mundo antiguo. […] la *oikonomia* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede —permaneciendo trascendente— asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad.(*RG*: 65)

Se entiende aquí cómo no solo la *oikonomia* logra explicar la bipolaridad constitutiva de la sustancia divina, su ser única y trina a la vez, ya que con ella se explica la praxis y la articulación de esa sustancia compuesta por tres personas distintas, sino también el *tiempo* que le es propio, pues la demora que implican dicha praxis y articulación es aquello de lo que está hecha la historia humana. La modernidad —y las tesis de Agamben siempre apuntan aquí a explicar la continuidad entre lo teológico y lo moderno— y sus *filosofías de la historia* son hijas de esta concepción teológica, pues su historia progresa hacia una "salvación" por medio de una economía, incluso hacia la salvación por medio de la economía. Sin embargo, un problema se abre allí. Es que la consecuencia primordial de haber evitado la proliferación pagana de figuras divinas, buscando resguardar a todo costo el monoteísmo por medio de un desdoblamiento constitutivo de Dios en cuanto a su sustancia y a su *oikonomia*, devino en una cesura irreconciliable —que la modernidad ha cargado sin cesar sobre sus espaldas— "entre Dios y su acción, entre ontología y praxis". (*RG*: 69) Por esto mismo, sobre el recorrido de tensiones polares que se abre a partir de "un ser en sí incapaz de acción y una acción sin ser" (*RG*: 75), versará para Agamben el posterior armado de la teología y los cimientos de la moderna relación Estado-economía. Porque si en esta fractura se despedaza cualquier fundamento sustancial de la *praxis* económica, cualquier sustancia que inscriba en ella un hacer, la misma se asien-

ta desde siempre en una libertad y anarquía constitutivas —*an-archos*, en el sentido de sin principio ni fundamento— que hacen posible y necesario, por eso mismo, su gobierno. Por lo tanto, *hay una correspondencia radical entre anarquía y gubernamentalidad*, pues si hubiera un orden ya sustancial, no habría necesidad de gobernarlo por medio de una administración económica. Ahora bien, y como consecuencia inmediata de esta división entre ser y *praxis*, no solo hay una *praxis* sin fundamento, una economía an-árquica, sino que también hay, por así decir, un fundamento sin *praxis*. Es decir, siempre según nuestro autor, no solo se produce una radicalización de las labores económicas-gubernamentales por las que se administra el mundo sin un sentido prefijado, sino que también hay un resto sustancial que es incapaz de acción —en los términos de Agamben, un Dios inoperoso. Es ésta la última parada en que tembló el edificio teológico en plena construcción. Y es acá donde se abre la fórmula central que detentará toda la atención de Agamben, donde a partir de la figura recuperada por Peterson de un *roi mehaingnié*, un rey herido o mutilado que, en la novela de Chrétein de Royes, no sale jamás de su habitación donde mora impotente, gobierna su reino por medio de sus sirvientes. Así: "*le roi regne, mais il ne gouverne pas* [el rey reina, pero no gobierna]". Para Agamben, la implicancia de esta fórmula en el debate teológico conlleva asumir que el reino está en Dios, quien reina, pero no gobierna. Con lo cual, para no caer en la herejía o en el paganismo, se volvía necesario establecer una articulación posible entre el reino de Dios y su gobierno del mundo. Las respuestas ensayadas fueron altamente prolíficas, pero en todas ellas fue perfilándose la noción de "delegación" —que Agamben, a su modo, llama "la vicariedad de todo poder" (*RG*: 154)— en cuyo seno es posible comprender los gérmenes de la democracia delegativa moderna. Ahora bien, la característica central de esta delegación es que no contiene un encargo determinado que los delegados —ángeles, ministerios, burócratas— deban cumplir de forma lineal, sino que la misma ejecución del designio divino oscila entre una determinación trascendental

y su organización inmanente. De allí que Agamben encuentre en el "providencialismo" cristiano la matriz paradigmática de dicho funcionamiento, dado que en éste se expresa, a través de un sinnúmero de mecanismos, la voluntad divina como también la libertad de las creaturas mundanas al igual que en la burocracia moderna confluyen la voluntad del Estado y la del funcionario.

Ahora bien, la conclusión a la que arriban estas reflexiones histórico-filosóficas del italiano sobre la gestación de los dos paradigmas teológicos, que a partir de su traslación "secular" a la modernidad tensarán las relaciones políticas en este período, será el haber expuesto la gestación de un *residuo "inoperoso"* al interior del propio paradigma económico: "el dios que gobierna tiene, en realidad, necesidad del dios inoperoso y lo presupone". (*RG*: 94) Es decir, en última instancia el dispositivo teológico que produjo la fractura entre el orden del ser y el del hacer, que se trasladó políticamente en las figuras del reino y del gobierno, pero que a su vez articuló sin cesar ambos polos, genera en su propio funcionamiento una inoperosidad (divina) que resta en medio de la máquina. Por lo tanto, la máquina gubernamental —creación última de la teología económica que hereda Occidente— genera y captura en un mismo movimiento esa inoperosidad, poniéndola en una esfera separada, precisa el italiano, impidiendo así pensarla y activarla contra la operosidad extrema de la propia máquina. A partir de ello, la cuestión central será dilucidar cómo puede la máquina apresar esta inoperosidad y al mismo tiempo sostenerse en ella. El dispositivo que surge y se revela como específico de este proceder es precisamente aquel expuesto por la noción de gloria, y es acá donde reside la novedad del gesto agambeniano, pues señala que en ella —entendida como el espectáculo divino que monta la teología para subsanar su herida fatal producida por el dogma trinitario en el seno de la unidad divina— se consolida y resguarda el vacío que surge desde el fondo de la máquina.

Agamben encuentra, por lo tanto, el espacio de esta articulación en el medio de un poder que se trasciende en su

inoperosidad y un poder que se ejercita y opera inmanentemente, precisamente en las aparentemente superfluas adyacencias de los mecanismos del poder como son los protocolos, las aclamaciones, los cantos, las alabanzas, las liturgias y las ceremonias. Es que en estas dimensiones "estéticas" se produce la soldadura entre Dios-sustancia y Dios-praxis, ontología y economía, Reino y Gobierno. Y no es menor que las figuras teológicas depositarias de esta soldadura, precisamente los "soldados" encargados de entretejerla, sean los "ángeles" en tanto enviados de Dios, pues ellos —como los emisarios— siempre están entre diversos mundos, en todo ese cielo meridiano. Es en ellos donde la gloria encuentra su asidero y permite pensar al poder en su conjunción de sustancia trascendente y ejercicio inmanente. De este modo, la gloria permite principalmente tres cosas: en primer lugar, disfrazar y ocultar la inoperosidad divina, es decir, su incapacidad de actuar directamente sobre el mundo; en segundo término, incrementar el poder al volverlo fasto e intocable; y, por último, servir de lazo entre el Reino y el Gobierno ya que les permite remitirse el uno al otro, el primero para poder operar y el segundo para legitimarse en sus operaciones. Ahora bien, esta última será la función quizás más importante dado que en ella se comprende cómo la gloria es la resultante de la mutua reciprocidad entre ser y praxis, entre Reino y Gobierno, entre trascendencia e inmanencia. Pues no hay una "gloria" propiamente dicha, sino más bien una *glorificación* recíproca, donde en un sistema de espejos enfrentados un polo se ve en el otro para encontrarse a sí mismo, y así hasta el infinito. Por esto la gloria es el balanceo que estabiliza, o mejor, que tensa la relación entre los dos polos divididos. Los ángeles glorifican a Dios como éste los glorifica a ellos, del mismo modo Dios glorifica a su Hijo y éste a él, y en ese movimiento pendular queda apresada la inoperosidad divina y de este modo resguardada en una esfera separada, pero también asegurada la operosidad interminable de los ángeles y del Hijo. Pero *el centro de la articulación está vacío*: "El Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno. Pero el centro de la máquina

está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el *kabod* interminable que revela y vela a la vez la vacuidad central de la máquina". (*RG*: 233-234) En este sentido, el centro vacío y desnudo del poder queda velado por el manto de gloria que lo recubre, que termina en sí mismo por justificar la operosidad económica incomparable a la que ha dado lugar, no ya por las obras que realiza, sino en cómo éstas glorifican lo que desde siempre es glorioso: el ser de Dios. De este modo, con su característica de luz cegadora, la gloria se manifiesta como el lugar en que se exhibe y expone el vacío constitutivo de la máquina para, en un mismo movimiento, retirarlo a una esfera separada que solo admite con él una relación cultual, el decir, litúrgica, impidiendo así una inoperosidad descentrada del gobierno.

De este modo, aquella "'gubernamentalización' del Estado"[17] que según Foucault le había permitido sobrevivir debe ser complementada con lo que podríamos llamar la "espectacularización del Estado", pues de otro modo la fractura —teológica y moderna— entre ser y praxis, sustancia y economía, no podría haber sido saldada sino en la mutua *espectacularización/glorificación* que, como espejos enfrentados, uno y otro polo ejercen sobre sí. Y, sin embargo, entre ellos, es decir, en el centro del espectáculo solo crece un vacío que desde allí irradia su luz y sus imágenes-espectaculares con las cuales separa a los hombres de su propia vida. Es por esta razón que Agamben puede escribir, a propósito de la imagen de un "trono vacío" que extrañamente se coloca en el centro del reino, "el vacío es la figura soberana de la gloria". (*RG*: 268) Esto significa que no solo gobierno-economía y gloria-espectáculo son interdependientes, sino que en el juego de esa interdependencia se gesta la soberanía última de la máquina. Aquella que, vacía, se encarga de capturar y producir "*un cuerpo biopolítico*". (*HS*: 9)

En la página final de *Il regno e la gloria*, retomando el *Tratado del libre albedrío* de Jacques Bénigne Bossuet, Agamben afirma:

17. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*…, op. cit., p. 137.

> *Dios ha hecho el mundo como si este fuera sin Dios y lo gobierna como si este se gobernara a sí mismo*. […] En esta imagen grandiosa, en la cual el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios, y contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se difuminan la una en la otra, aparece a plena luz el centro glorioso de la máquina gubernamental. La modernidad, quitando a Dios del mundo, no solo no ha escapado de la teología, sino que, en un cierto sentido, no ha hecho otra cosa más que llevar a su cumplimiento al proyecto de la *oikonomia* providencial. (*RG*: 314)

Con este gesto, el italiano aclara la enorme singularidad y la estrategia de su arqueología de la gloria, esto es, que el nihilismo contemporáneo no es sino la consumación del proyecto teológico-económico forjado por los padres de la iglesia cristiana y reforzado por la escolástica medieval; que la trascendencia del poder se realiza en una perfecta inmanencia; y, lo que aquí más interesa, que la potencia inoperosa de un mundo sin Dios, o más bien de *un Dios hecho mundo*, solo puede exhibirse como glorificación incesante, esto es, como un *espectáculo* que termina por licuar las experiencias de que las cosas podrían *no* haber sido como fueron y son, es decir, licuar la experiencia de lo *contingente*. En otras palabras, la gloria, como hemos dicho, es el modo en que la inoperosidad y la impotencia del poder (divino) se exhiben para diluir cualquier punto de fuga respecto de la economía gubernamental y su desenvolverse históricamente, epocalmente. Ella no es más que modo en que el poder se expone y desnuda para reasegurar su soberanía y su administración del mundo, en una palabra, el modo en que el poder se pliega sobre sí mismo y, así, se reactiva. Podemos decirlo de este modo: *la gloria-espectáculo es la pasión del Poder.* Es que ella es el dispositivo del poder por medio del cual aquella potencia que no se agota en el *transitus de potentia ad actum*, que es precisamente la potencia que resta inoperosa, la potencia-de-no de un rey herido o de un Dios inoperante, reingresa en los engranajes de la máquina y la vuelve a poner en

funcionamiento. Entendida de este modo, se explicita más claramente la auto-suspensión con que la soberanía rige, es decir, la excepción soberana alcanza con la gloria-espectáculo una aclaración liminar ya que si "*la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*" (*HS*: 22), como se desprende de las iniciáticas formulaciones en *Homo sacer I*, ahora con la gloria se comprende que el modo de ese desaplicarse y suspenderse ocurre bajo una auto-referencia que aclama su propia potencia-de-no e inoperosidad. Por eso, el vacío que resulta de esta suspensión se vuelve, como hemos dicho recientemente, "la figura soberana de la gloria".

Se trata, siempre en Agamben, ni más ni menos que de la "celebración" del poder, la demostración de su vacío constitutivo, como aquellas aclamaciones litúrgicas donde se erige, tal como se afirma en *Il sacramento del linguaggio*, "un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda". (*SL*: 98) De este modo, el *habitus*, esto es, el modo en que un sujeto se mantiene en una relación privativa con el acto primando así el estatus de la potencia y su padecimiento, se resuelve en una glorificación inocua y repetitiva incapaz de desplazar los bordes del poder y su vacío. Por lo tanto, suponer una potencia, es decir, poner por debajo una inoperosidad sin esencia ni atributos es el modo en que el poder se coloca en su límite para negar esta limitación en una autoreferencia y así expandirse capturando el afuera en su interior bajo el modo de la excepción. De este modo, aquí se entiende el vínculo entre soberanía y potencia que el capítulo III de *Homo sacer I* problematizaba:

> La soberanía es siempre dúplice, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es, precisamente, el soberano […]. (*HS*: 54)

En otras palabras, el acto soberano por excelencia consiste en una actualización que se produce presuponiendo la propia potencia. Y esa potencia, que es también una potencia-de-no o impotencia, es supuesta e inscripta en el corazón de sí misma para ligarse a sí en un nuevo acto, una nueva potencia. Para Agamben, de lo que se trata frente a ella, por lo tanto, es de exponer el vínculo soberano y así *deponerlo*, aquello que hacia el final del ensayo sobre Benjamin y Schmitt titulado "Gigantomachia intorno a un vuoto", se proponía como una "exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho". (*SE*: 81) En este sentido, *exponer*, esto es, *sacar fuera de sí*, la potencia e inoperosidad que anida en la economía del poder bajo su forma soberana y gloriosa implica, para el italiano, deponer el círculo operativo que el propio poder mantiene, bajo la forma de la suposición, con esas impropiedades de la potencia inoperosa. Si la potencia es una relación *privativa* con el propio acto, y de allí que solo pueda ser comprendida como patencia, esto es, como receptividad e inoperosidad, exponer ese vínculo, para Agamben, implica cortar el nervio que lo liga al proceder de una máquina que intenta apropiárselo. Tal como en la mínima formulación de Bartleby, aquella tan querida por el italiano, que frente a cada demanda responde un "*preferiría no hacerlo*", mostrando con eso su potencia en el modo de su impotencia, y abriendo así, en el mundo del cálculo y la planificación, el destello de lo contingente. Por ello, la experiencia de Bartleby que puede no escribir, "se libera tanto del ser como del no ser, creando su propia ontología". (*BC*: 119) Se abre así una situación que sin estar fuera de la máquina, la erosiona desde dentro. Una ontología improductiva que desactiva las lógicas de la soberanía, de la gubernamentalidad y del espectáculo. En consecuencia, una ontología afuera del Estado —o mejor, en su deposición.

II. LA VIDA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

Ese perro bebiendo agua en mi vaso de agua tiene en su cara un asombro parecido a mi cara. Acaso, es un destello del perro de mi cara, otro asombro de mi espejo donde aparece el agua (bebida) y el perro borrado por milagro.

Osvaldo Lamborghini, *Sobregondi retrocede.*

En casa del esculpidor
donde le conocí
se hacía tomar las medidas
para la posteridad.

Jacques Prevert, *El gran hombre.*

II. 1. Por momentos para Agamben pareciera que el hombre está herido en su animalidad, y la marca de esa herida se ha dado en llamar, por medio de una tradición teológica de la cual aún hoy en día somos herederos, Dios. Pero Dios nombraba el Verbo, esto es, "un puro acontecimiento de lenguaje más allá o más acá de todo significado particular". (*PP*: 27) Lo divino, por lo tanto, sería la apertura lingüística en la animalidad, pero también el hombre, ya que es "el animal que posee el lenguaje" según el célebre *dictum* artistotélico. La tradición humanista ha hecho de esta definición el sostén de sus ramificaciones. Lo que nos interesa ahora es que ella señala, en su definición del hombre, a un animal "abierto" al *lógos*, esto es, a Dios, al lenguaje. En este sentido, es precisamente entre lo divino y lo animal donde la vida de los hombres se balancea continuamente sin poder estabilizarse, pues en esa apertura continuamente se pone en juego su propia humanidad —y con ello su inhumanidad. Por esta razón, solo con el

cristianismo, en tanto religión que estabiliza y define lo humano de un modo radical, este balanceo se convierte en una condena: "Los griegos tenían acceso tanto a la animalidad como a la divinidad —afirma Agamben—, pero no a lo humano como esfera autónoma. Cristo nos ha separado tanto del animal como del dios, y nos ha condenado a lo humano". (*MI*: 51) Sin embargo, esta condena ha encontrado una y otra vez sus fisuras, ya que ella se da sobre el espesor de aquella apertura que hemos señalado. Por lo tanto, es en esa apertura de lo animal al lenguaje donde lo humano se produce, pero donde también se pierde —y, debe, por ello, volverse a producirse en un proceso antropogenético que no conoce inicio ni final. Ahora bien, ¿es posible "abrir" esa apertura constitutiva de lo humano? Es que precisamente sobre esta pregunta parece presentarse una parte importante de la interrogación agambeniana sobre la vida, ya que en ella se juega la diferencia o no entre lo humano y lo animal. Si el hombre es desde siempre un animal abierto, un animal herido por el lenguaje, ¿cómo pensar, se pregunta el italiano una y otra vez, una comunidad que "abra" esa apertura, es decir, que no la clausure en una pura animalidad ni tampoco se conforme con su herida divina? ¿Cuál es la política de esa apertura que abre el vacío? ¿Qué puede significar abrir el vacío? Y sobre estas preguntas, ¿qué implica para lo humano abrirse en esa apertura?

En este capítulo quisiéramos realizar, sobre el telón de fondo de estas preguntas, una interrogación sobre la cuestión de la comunidad en Agamben, pero desde el fondo de la diferencia y relación entre el hombre y el animal que el italiano pone en el centro de sus reflexiones en *L'aperto*. Es decir, interrogar el problema político de la comunidad desde que el italiano lo piensa bajo el telón de fondo de la *antropogénesis*, esto es, desde el complejo "humanismo", que como hemos mostrado ya varias veces, sutura su cuestionamiento ontológico-político. Así, retomamos una pregunta brevemente formulada por Karmy sobre el anclaje humano de su pensamiento político:

> Por un lado —señala el estudioso chileno—, Agamben insiste una y otra vez sobre el carácter ontológicamente potencial de la vida y, por tanto, sobre la dimensión múltiple de la vida en la medida que no está sometida a una forma pre-determinada. Por otro lado, […] Agamben subraya que dicha vida vendría a definir a una "vida humana" propiamente tal. Pero ¿no implicaría esto la presuposición de una forma "humana" a esa vida radicalmente inoperosa y potencial? En otras palabras, si la vida es un ser de potencia ¿por qué atribuirle a ésta una "forma" específicamente humana? Más bien, ¿no constituye esa vida el límite a toda forma, incluso cuando ésta se proponga como "humana"?[18]

Sin embargo, acá nuestra interrogación intenta dar, a partir de esta objeción, otro giro. Es que nos interesa, aparte del problema de "una forma específicamente humana" —la cual limita y contrae aquella inoperosidad potencial inherente a la vida que en el pensamiento de Agamben se presenta como el "modo" de *la comunidad que viene*—, también la suspensión que esa forma humana opera sobre la división entre hombre y animal. División que, como hemos dicho recientemente, se presenta como "divina". Por lo tanto, antes que del hombre, o del superhombre, nos interesa pensar acá el "infrahombre" en Agamben.

> Con un gesto simétricamente opuesto al de Nietzsche —se lee en las primeras páginas de *Quel che resta di Auschwitz* a partir de los libros de Primo Levi—, Levi ha desplazado la ética más acá de donde estamos habituados a pensarla. Y, sin que logremos decir por qué, sentimos que este más acá [del bien y del mal] es más importante que cualquier más allá, que el infrahombre debe interesarnos mucho más que el superhombre. (*QRA*: 19)

18. R. Karmy, "Potentia passiva…", op. cit., p. 169.

Es decir, nos interesa la demora (humana) *ya no* animal pero *todavía no* hombre. Ese punto de división, y por ello mismo de re-articulación incesante, que es la misma antropogénesis, constituye el centro de la pregunta que nos hacemos. Porque esa grieta infrahumana, esa morada, ¿no es precisamente el hábitat de la vida inoperosa de la comunidad que viene? Pero acá es cuando se complejiza todo, pues, ¿no es también esa grieta, esa habitación helada, Auschwitz, el lugar donde lo humano se revela en cada esquina como lo inhumano hasta el punto de dudar *se questo è un uomo*?

En tanto es en la "zona gris" —en la frontera "divina" que separa al hombre y al animal, pero también en donde ambos entran en una "zona de irreductible indiferenciación" en el extremo del estado de excepción—, donde Agamben ha pensado la comunidad que viene pero también el campo de concentración, ¿qué diferencia una del otro? ¿Cuál es la diferencia, en el pensamiento agambeniano, entre el fin del hombre en el campo de concentración y el fin del hombre que se pretende con la comunidad posthistórica? ¿Y por qué en esta diferencia se juega de lleno la antropogénesis, esto es, el devenir humano e inhumano del mismo hombre?

II. 2. Con el color de un mayo de 1968, Derrida fecha y firma un texto titulado "Los fines del hombre", que presenta en octubre del mismo año en Nueva York, en un Coloquio Internacional de Filosofía cuyo tema propuesto era precisamente "Filosofía y Antropología". Ahí emprende un recorrido crítico sobre las lecturas humanistas, con Jean Paul Sartre como principal exponente, que se han realizado en la Francia de posguerra de la obra de Hegel, Husserl y Heidegger. Critica principalmente la incapacidad de interrogar la unidad del hombre en sí misma, y así despotrica contra las lecturas antropologizantes de dicha filosofía existencial —y sus deudas con la metafísica— respecto del pensamiento de aquellos. De este modo, el argelino-francés resguarda y recupera un suelo mucho más amplio y

complejo en lo que respecta al hombre y a lo humano en el pensamiento alemán que se leía en aquella Francia. Es que le interesa situar, de este modo, una diferencia entre *su* generación y la de los existencialistas, entre su "nosotros" y el de aquellos. Pero aun así, no puede dejar de reconocer ciertos dejos humanistas-humanizantes en las obras de los alemanes que justamente lo llevan a una rápida advertencia y deconstrucción de los mismos.

En este sentido, de acuerdo con Derrida, el proyecto filosófico hegeliano conllevaría en su teleología una indicación humanística, más sutil y compleja que la encontrada por la filosofía sartreana, y con la cual no podría optarse por otra actitud más que por la intransigencia hacia ella. Sin embargo, ese humanismo sutil se introduce subrepticiamente, ya que la fenomenología hegeliana marcaría aquello que el argelino-francés denomina el "relevo del hombre".[19] Si el hombre aparece, indica Derrida, incluso en la certeza sensible que abre el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, como un haber-sido, como un ser-pasado, esto significa que la consciencia fenomenológica no puede significar otra cosa que el *fin del hombre, un después del hombre*. Habría así un relevo del hombre. Pero este fin, y acá brillaría el modelo teleológico propio de la dialéctica hegeliana, es al mismo tiempo el absoluto cumplimiento del hombre. Esto es, se trataría del "fin de la finitud del hombre"[20], y con ello, de la indiferenciación entre lo "finito" y lo "infinito" *en* el hombre. Por lo tanto, la operación a la que llevaría la fenomenología del espíritu es a un rebasamiento del hombre para darle su fin (su *telos* y su acabamiento). Sin embargo, este movimiento, lejos de sobrepasar al hombre, lo ataría a su más íntima esencia: *a su realización*. Pero realizar al hombre, gobernando su animalidad, no ha sido otra cosa que el proyecto metafísico por excelencia. Así Hegel, según Derrida, blindando su discurrir fenomenológico con la dialéctica negativa, pone

19. J. Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1994, p. 156.

20. *Ibid*, p. 158.

en el centro de ella el *fin* de la tradición metafísica: realizar al hombre, donde la *decisión técnica* sobre ese pro-yectar-se cobra una densidad central y torna altamente peligroso para el mismo hombre su propia humanidad, pues su tarea es *realizarla*, una y otra vez, en la fusión entre finito e infinito más grande que se haya pensado.

Por otro lado, la misma teleología, siguiendo a Derrida, se encontraría presente en la fenomenología trascendental husserliana. Es que en él "la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo trascendental".[21] La relación del hombre con su propia finitud, esto es, con su muerte, es el origen de la idea trascendental solo accesible a él. Podríamos afirmar que la realización *inmanente* del hombre como tal se mantiene en su apertura *trascendental*. Y por ello, en el sistema husserliano, también el proyecto metafísico atestigua su presencia pues lo trascendental posee como fin suyo la misma realizacióin de lo humano en el hombre.

Ahora bien, es precisamente en esta cuestión de la presencia donde Derrida circunscribe la cuota humanística en el pensamiento de Heidegger, y con ello las aporías de los resabios metafísicos en el pensamiento de la *destrucción de la metafísica*. Anuncia esa presencia en la forma de una proximidad:

> En el juego de cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver construirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas —quizá— y que siguen estando ahí para ser interrogadas.[22]

En este sentido, Derrida nos muestra cierta insistencia en el hombre a partir del privilegio que Heidegger le imputa

21. *Ibid*, p. 160.

22. *Ibid*, p. 161.

al *Dasein*, es decir, el ente cuyo modo de ser es preguntar por el sentido del ser. Si bien no es el mismo hombre del humanismo tradicional, el *nombre* del hombre es lo que vincula la analítica existenciaria del alemán a la metafísica. Porque si lo ónticamente más cercano es, justamente, el *Dasein*, el ser se proyecta, en cambio, como lo ontológicamente lejano. Pero es a través de este juego de distancias, propio de la diferencia ontológica, donde la presencia se revela como la reducción entre lo cercano y lo lejano, porque si el ser es una presencia más originaria que todas las determinaciones metafísicas y ónticas, es decir, más originaria que cualquier entificación, "el pensamiento de la verdad del ser" no tiene por objetivo otra cosa que reducir esa distancia. Esto es, volver lo más "próximos" posibles al hombre y al ser. Y, como es sabido, el lugar para que ello ocurra, para que ser y *Dasein* puedan "aproximarse", es precisamente la "casa" del ser, esto es, el lenguaje. Por lo tanto, habría en Heidegger una política de la restitución, es decir, de un retorno a lo propio. Y es justamente ahí donde Derrida ve una *direccionalidad* en el proyecto heideggeriano, porque de algún modo busca restituir cierta esencia del hombre. Es decir, si esa restitución no puede ser sino la co-pertenencia entre ser y hombre, su proximidad absoluta, se trata de volver por lo tanto, a una proximidad originaria, cuya custodia el hombre debe asumir como propia. Habría ahí un dejo humanístico, dado que es en esta asunción donde el hombre revela su carácter *hiper*-humano, por decirlo de alguna forma. No se trata de una búsqueda de lo inhumano, de la barbarie, sino de la esencia de lo humano mismo. Esa propiedad esencial no implica, según Derrida, la asunción de un atributo último o de alguna sustancia primera, al modo de un ente, como ha querido la metafísica; pero lo que sí aúna el proyecto heideggeriano al metafísico es la *inseparabilidad* entre los elementos. Es decir, si el ser no puede ser interrogado sino por el hombre, y éste no es sino en y para aquella interrogación, ser y hombre son distintos pero inseparables. "Pero es como inseparabilidad —avisa inmediatamente

Derrida— como se han pensado en la metafísica en seguida las relaciones del ser (sustancia o res) y predicado esencial".[23] Toda la presencia de la metafísica pone en relación inseparable dos elementos (sustancia y predicado, esencia y fenómeno); y es justamente esa inseparabilidad, bajo el nombre de co-pertenencia, lo que aún conservaría el pensamiento heideggeriano entre el ser y el hombre. La proximidad, la inseparabilidad sería así la marca metafísica de su pensamiento, *su* humanismo. En esta deconstrucción operada en mayo de 1968, Derrida termina por invitarnos a pensar *más allá-acá* de la pregunta de y por el hombre. Nos propone una cautela sobre el hombre, cuyos frentes de batalla serán el *sentido* y el *adentro* a través de un nietzscheano "olvido activo del ser".[24]

Cabría recordar un texto heideggeriano de 1957, que retoma exactamente esta problemática.

> Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro (*Lichtung*), y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto solo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro. Desde esta pertenencia del uno al otro, nunca considerada de más cerca, es desde donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con los que la filosofía los entiende de modo metafísico.[25]

Acá se cristaliza cómo esta co-pertenencia originaria, que luego padece las determinaciones metafísicas y que para Heidegger se trata de restituir contra ellas, corresponde-

23. *Ibid*, 171.

24. *Ibid*, 174.

25. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trads. H. Cortés y A. Leyte, edición bilingüe, Antrhopos, Barcelona, 1990, pp. 74-75.

ría, ciertamente, a aquello que en la lectura derrideana define el viejo y metafísico entrelazarse de dos elementos distintos pero inseparables. Es decir, Derrida ve en esa co-pertenencia originaria la proximidad metafísica entre ser y hombre cuando para Heidegger lo propio de la metafísica es la "esencialización" o "entificación" de esa relación. Por ello, en este mismo texto, Heidegger intenta distinguir esta "mutua pertenencia" de la "conexión" con que la metafísica ha pensado a la misma. "Ignoraremos obstinadamente —afirma a continuación el alemán— esta mutua *pertenencia* que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo solo a base de ordenaciones y mediaciones, con o sin dialéctica".[26] Es decir, mientras la metafísica establece una relación entre los elementos a partir de una mediación, el claro del ser —lo abierto— *habilita* una co-pertenencia, donde pertenencia determina lo mutuo del co-, que se presenta sin mediaciones y/o determinaciones. En este sentido, el signo de dicha inseparabilidad que Derrida encontraba tanto en la metafísica como en Heidegger, adquiere, en la perspectiva del texto heideggeriano, dos tonalidades distintas que es necesario resaltar: la "conexión" propia de la tradición metafísica y la "co-pertenencia" que se postula en el pensamiento del alemán. Mientras la primera no puede dejar de sostenerse en las mutuas determinaciones mediales de los elementos, la segunda se implica más bien en un pensar no-representativo que solo acaece por medio de un *salto*. "¿A dónde? —se pregunta el autor de *Ser y tiempo*— Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser".[27]

En este sentido, para Heidegger, el enlace "necesario" y "contingente" con que la metafísica define toda identidad, oculta la mutua pertenencia bajo el velo de una determinación/mediación que se realiza al interior de una mismidad. Así, cuando decimos "A es A", se opera una mediación a través de la cual A es *llevada* a relacionarse

26. *Ibid*, 77.

27. *Ibid*, 79.

consigo misma, y en ese tránsito, en ese *ser llevada a*, se produce justamente una diferencia al interior de la identidad de A consigo misma. Por esto, en esta determinación metafísica de la diferencia ontológica, el peso recae sobre lo mutuo y no sobre la pertenencia, dado que solo a partir de la unidad generada al interior del ente, por medio de la relación ser-ente, es que se puede pensar en una síntesis determinadora: en A sin más. Podríamos afirmar que es precisamente en ella donde la metafísica encuentra su *fin* y *cumplimiento*: en una síntesis determinadora/mediadora. Pero esto implica, en consecuencia, que se opera en el seno mismo del ente una *clausura*, dado que su diferencia interior se cierra sobre sí mismo. Para Heidegger, dicho de forma rápida, lo que se trata de pensar es precisamente el punto de no-clausura, esto es, la apertura.

II. 3. ¿De qué apertura se trata? Precisamente de la apertura que permite aquella proximidad entre ser y hombre sobre la que Derrida levantaba sus sospechas. Pero como hemos visto, la metafísica, y con ello el humanismo tradicional, para Heidegger no puede resolver la cuestión sino en una clausura: el *fin* como acabamiento y como objetivo último, como síntesis determinadora. El fin del hombre como la "realización" del hombre —lo que Derrida criticaba en Hegel. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿se encuentra por algún lado esta *finalización* en una apertura radical como la sostenida por Heidegger, a pesar de la proximidad entre ser y hombre? ¿No hay más bien ahí un *inicio* infinitamente indefinido que se trata de sacar a luz? ¿Qué queda del ser y del hombre en este inicio? Claro que la restitución de la que hablaba Heidegger implica una vuelta a un origen que no excluye el fin sino más bien lo reconduce, una y otra vez, al origen mismo. Como en un constante re-comienzo. Pero entonces, ¿cuál es el estatuto de este origen al que solo se puede volver por medio de un "salto" y ya no por una técnica formadora? El sentido de este origen, tal como lo advierte el mismo Derrida, es la *propiedad*. Pero "[…] de lo que se trata es de experimentar sencilla-

mente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*".[28] Aunque Derrida no mencione explícitamente el *Ereignis* heideggeriano en su conferencia, claramente se refiere al mismo como el *telos* del proyecto heideggeriano donde encuentra no solo el "fin" del hombre sino también el "fin" del ser, y en esa coincidencia de fines, una especie de realización de ambos a partir de su *aproximación*: "El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio".[29] De este modo, no solo habría un humanismo por la proximidad esencial entre hombre y ser, sino también porque la consumación del hombre no sería sino la consumación del ser mismo, y en esa consumación mutua habría una realización entre ambos. Ahora bien, ¿sería posible una consumación —desde siempre— en una apertura radical como la del *Ereignis*? La respuesta heideggeriana se revela, al menos tendencialmente, contraria:

> Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación [entre el hombre y el ser], significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis.[30]

Por lo tanto, antes que un fin, antes que una consumación —desde siempre— inscripta en el hombre y en el ser, Heidegger nos transporta a una oscilación permanente. Y el lugar exacto de esa oscilación es precisamente la casa del ser: el lenguaje. Habitar el *Ereignis* es habitar el lenguaje,

28. *Ibid*, 85.

29. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía…*, trad. cit., pp. 171-172.

30. M. Heidegger, *Identidad y diferencia…*, trad. cit., pp. 89-91.

esto es, la co-pertenencia entre hombre y ser. El "principio de identidad" no viene dado, entonces, como una determinación del ser acaecida al interior del ente-hombre, tal como lo ha pensado la metafísica —el ser como "fundamento" del ente, y así, la entificación del ser en otro ente. Por el contrario, para Heidegger, dicho principio se revela en el *salto* que implica el *Ereignis*, esto es, el acontecimiento de transpropiación. En este sentido, el pensador alemán nos empuja al abismo de la transpropiación que implica a su vez una *ex*-propiación del uno y del otro. Situándonos así, podríamos afirmar que el hombre *es* el hombre en la medida en que asume en sí el salto, la apertura que expropia y transpropia mutuamente al mismo con el ser. *Esta proximidad, lejos de implicar una inseparabilidad medial resuelta en un fin (acabamiento y* telos*) como quiere la metafísica, implica sobre todo una inseparabilidad —finita— cuya única tonalidad posible es la apertura —inifinita—, esto es, el lenguaje*.

En este sentido, el humanismo heideggeriano estaría dado no por la proximidad compleja entre hombre y ser que solo se resuelve en sus respectivos "fines", o al menos no principalmente por ello, sino por la oscilación permanente entre ambos. Es posible afirmar que hay una diferencia radical entre imputarle a Heidegger un humanismo a partir de una proximidad compleja entre hombre y ser a partir de sus fines, como planteara Derrida en la conferencia acá citada, e imputarle, en una línea más bien agambeniana como pretendemos, un humanismo dado por el trans-ponerse interminable del hombre en el ser y viceversa, es decir, por la oscilación, la "zona de irreductible indiferenciación" que entre ellos se genera, que conlleva ínsita una *apertura* indeterminada. Mientras la primera, consideramos, trabaja sobre la problemática de un fin, de una clausura, la segunda lo hace más bien sobre esa apertura que ahora se trata de interrogar.

Es sobre este complejo terreno donde se nos vuelve fundamental *L'aperto. L'uomo e l'animale*, publicado en el año 2002. Es que en dicha publicación, Agamben nos di-

rige a una reflexión esencial, sobre todo para su propia filosofía, sobre el problema del humanismo: si el proyecto humanista es la "realización" del hombre, en el mismo se presenta por lo tanto, quizás de forma no asumida, una sub-consciencia que señala la ausencia del hombre respecto de sí mismo. Es decir, solo porque hay algo que realizar, entonces hay algo que falta: "El descubrimiento humanista del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*". (*L'a*: 36) En este sentido, la máquina humanista —la máquina encargada de producir *en* el hombre "lo humano"— es un dispositivo irónico dado que concibe a un hombre que *constitutivamente* no es un hombre, sino que para ser tal debe ser humanizado. Ahora bien, este constitutivo no-humano inserto en el centro del hombre no es otro que *el animal*. La tradición ha cargado al hombre de una animalidad que como tal debe ser constantemente atacada, circunscripta, aislada. Pero ese aislamiento no es un "dato natural", afirma el autor respecto de la vida desnuda, como hemos visto, sino también una producción de la máquina humanista. Por lo tanto, no solo hay un proceso de humanización del hombre sino también, en la misma medida, un proceso de animalización —el reverso del hombre. Es decir, solo porque se animaliza un reducto último *en* el hombre, es posible humanizarlo a partir de dicho reducto. Y solo en medio de ambos procesos, en su oscilación permanente, hay una zona de indiferencia "gris" donde *el hombre se revela animal y humano a la vez*. Por ello, esta tesis de *L'aperto* se conecta de modo irrefutable con los estudios agambenianos sobre el "estado de excepción" y la "vida desnuda", propios de la saga *Homo sacer*.[31]

31. Es una gran incógnita la cuestión de porqué este libro no fue numerado como alguna parte del proyecto *Homo sacer*, cuando, por ejemplo, en la serie de recapitulaciones que presenta *L'uso dei corpi* sobre dicho proyecto se lo menciona más de una vez y siempre como parte fundamental del mismo.

> Como todo espacio de excepción —afirma ahí Agamben sobre el *interregno* donde lo humano y lo animal aparecen indiferenciados—, esta zona se encuentra, en verdad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería producirse ahí es solamente el lugar de una decisión incesantemente actualizada, donde las cesuras y sus rearticulaciones quedan una y otra vez deslocalizadas, desplazadas. Aquello que debería obtenerse de esta forma no es ni una vida animal ni una vida humana, sino solo una vida separada y excluida de sí misma —tan solo una *vida desnuda*. (*L'a*: 43)

En este sentido, podemos sostener que no hay en Agamben una vida natural y una vida política, así como tampoco hay un animal y un hombre por separados. Lo que hay es una zona de indiscernibilidad entre ambos, plena de relieves, cuyo engranaje absoluto y perfecto es imposible. El hombre no coincide jamás con el animal como la vida natural jamás coincide con la política. Y, sin embargo, no pueden sino presentarse en forma conjunta, no pueden ser sino *bipolares*. Ahora bien, esta no-coincidencia es precisamente lo que vuelve imposible cualquier entrelazamiento y por ello mismo, por esa imposibilidad, por el *roce* constante de los dos polos de la tensión, se produce un tercero, un resto, el sobrante de ese lugar faltante: una vida desnuda o el "vacío central, el hiato que separa —*en* el hombre— al hombre y al animal". (*UDC*: 335, cursivas nuestras). Debería alcanzar esta indicación, correlativa a la que ya hemos hecho, para responder al prejuicio de la mayor parte de los detractores del italiano, que en una lectura que recupera casi siempre la inestable "Introduzione" de *Homo sacer I* —del mismo modo que Derrida—, se cree ver en el pensamiento del autor una separación radical entre vida natural (*zoé*) y vida política o cualificada (*bíos*), cuando lo que hay es una vida desnuda que a lo largo de dicho libro, y por ello retroactivamente sobre el mismo, va perdiendo cualquier sustancialidad hasta situarse en el punto exacto de la indiscernibilidad entre ambos polos.

Por esta razón, ella se coloca topológicamente en una zona tan compleja, pues es inasible en cuanto tal, solo es esa contaminación y esa in-diferencia. En este sentido, hay una estrecha correlación entre esta figura extrema —es decir, esta última producción de la máquina biopolítica en Occidente— como es la vida desnuda y las figuras con las que el autor ha intentado pensar una política y una comunidad sustraídas a la soberanía y al gobierno. Estas figuras —como son "resto", "potencia", "inoperosidad"— son en sí mismas, topológicamente, inasibles.

Ahora bien, ¿cuál es en Agamben el nombre de este roce, es decir, el *nombre* de aquello que conecta y desconecta en un mismo movimiento al hombre y al animal? Precisamente el *nombre*, esto es, el lenguaje. Tal como habíamos comenzado este capítulo, el lenguaje se presenta como el "látigo" que lacerando el cuerpo humano, lo convierte en una máquina bicéfala que no puede re-conciliarse en sí misma: animal y hombre *en* el hombre —y en ese pequeño "*en*" se deja leer, como veremos, el humanismo agambeniano que despotencia su propia ontología. Sin embargo, tamizando de algún modo este problema, y recuperando una advertencia del lingüista Heymann Steinhel, nuestro autor nos recuerda que el lenguaje no es un dato natural inscripto en la estructura psicofísica del hombre, sino una producción histórica "que como tal, no puede ser asignada ni al animal ni al hombre" (*L'a*: 41) Por esta razón, el lenguaje es una *presuposición* del hombre parlante que define el límite de aquella fractura que lo divide y emparenta al animal, fractura que sin embargo jamás podrá ser colmada ni por uno ni por otro. En este sentido, se *abre* entre ellos un espacio para lo divino: Dios es ese "látigo" que golpeando a diestra y siniestra define lo humano y lo animal. Dios-hombre-animal: esta es la tríada que no deja de acarrear la cultura occidental.[32]

32. Como bien señala Ludueña Romandini, en esta singular conjunción se puede discernir e el origen divino de la técnica dado que por medio de ella, "tanto en el paradigma cristiano [con la figura de Cristo como hijo enviado de Dios] como en el trans-humanismo [contemporáneo] existe la idea central de manipulación *contra-naturam*, técnico artificial

Por lo tanto, el lenguaje se presenta como el soberano absoluto que *decide* en cada momento si hay lenguaje o no-lenguaje, y, así, si hay hombre o no-hombre. De este modo, la apertura lingüística no denota ya simplemente el "claro" del ser donde es pensable el salto del *Ereignis* que permite la co-pertenencia entre ser y hombre, como pretendía Heidegger. Es que para Agamben el problema no es tanto *el fin del hombre* —su *télos* y su cumplimiento acabado, como lo era para Derrida en la conferencia citada— o su clausura metafísica —como lo sería para Heidegger—, sino justamente su *apertura ilimitada*. La apertura in-acabada, restituida y renovada por "el acontecimiento transpropiador del *Ereignis*". Por esta misma razón, se trata de interrogar ese claro (*Lichtung*) de donde proviene la "llamada" del ser.

Si "el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia [y] tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro"[33], lo problemático es ese "abierto" por el cual se escucha y llega el ser a la presencia. Cabe aclarar que esto no significa que en Heidegger lo abierto recaiga simplemente del lado del hombre, excluyendo así de este problema a lo animal. Es que *L'aperto* muestra minuciosamente cómo en diferentes lugares de la obra heideggeriana se coloca, también, del lado de lo animal cierta apertura. Y es, siguiendo la lectura agambeniana, entre cierta "apertura animal" y determinada "apertura humana" donde justamente Heidegger sitúa la diferencia entre ambos.

Recordando cómo el autor de *Ser y tiempo* despreciaba la definición tradicional de *animal racional* que se había dado sobre el hombre —dado que con ella se piensa en una vida indeterminada a la que se le adiciona un suplemento de racionalidad, lo que termina por no decir nada

del cuerpo animal para transformarlo en un cuerpo plenamente *humano*". F. Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 214. Por esta razón, bien podemos afirmar que la diferencia hombre/máquina asume el mismo tono que aquella inscripta en el hombre/animal.

33. M. Heidegger, *Identidad y diferencia…*, p. 77.

sobre el hombre ni sobre la vida (animal) en que aquel reposa—, Agamben recorre algunos de los más complejos textos donde el alemán trató específicamente la diferencia hombre/animal, para cuestionarla bajo un fino análisis de los mismos. Así, haciendo fuerte hincapié en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* y el curso sobre *Parménides*, el italiano muestra cómo la definición que ahí se expone sobre el animal entendido como "pobre de mundo" se refiere al modo de ser del animal en tanto está en relación con un "ambiente" —que, siguiendo a *L'aperto*, proviene de la definición que el zoólogo y uno de los fundadores de la ecología, Jakob von Uexküll, había dado al ámbito perceptivo de los *diferentes* animales bajo el nombre de *Umwelt*—, pero no con un "mundo". En este sentido, el animal, a diferencia del hombre que *es* en el mundo, no se conduce en un mundo sino en un ambiente donde solo puede *comportarse* —se trata, entonces, de la diferencia entre "ser" y "comportarse". El animal está impedido de mundo, pero ciertamente *abierto* a un ambiente. Sin embargo, dicha apertura está signada por una especificidad: está abierto a un "aturdimiento". A diferencia de la piedra, que es *sin* mundo, el animal padece una apertura particular: hay una apertura a una privación, esto es, a una falta de *revelación* del ente —de ahí su conexión con lo divino y el lenguaje. El ente no puede revelarse al animal, pero sí al hombre que por ello puede ser "formador de mundo". Esto significa, siempre en la lectura de Agamben, que el mundo para el animal *está ahí, pero no disponible*. Y solo por esto, podríamos decir, no puede haber algo así como una "técnica animal", pues no hay "disponibilidad" de mundo a través de ella. Es como si el animal estuviera en todo punto *cegado* a lo abierto, pero no por ello fuera del mismo. Está vedado al juego de "velo-desvelo" al que está abierto el hombre, esto es, al juego de la verdad (*alétheia*) dado que al encontrarse aturdido no *puede* escuchar la llamada del ser.

Por lo tanto, el estatuto ontológico en el cual se mueve el animal, muestra Agamben en Heidegger, es ante todo

paradójico. Está al mismo tiempo "abierto" y "no-abierto", porque en definitiva está abierto a una clausura, a un "no-develamiento". Pero ello no implica una clausura sin más, dado que está totalmente entregado a su ambiente, a su *Umwelt*, aunque no puede develarla. Esa entrega sin restos implica una apertura radical, mientras que la imposibilidad de develar justamente el lugar al que se entrega no es sino la estrechez de una cerradura. La existencia animal se presenta, por lo tanto, como una "exposición sin develamiento". (*L'a*: 65)

Ahora bien, ¿en qué punto el ambiente animal y el mundo humano parecen alcanzarse el uno al otro? La respuesta de Heidegger recuperada por Agamben es que ese alcance se produce fundamentalmente en el *aburrimiento*, "el aburrimiento profundo". En este sentido, habría en éste, según la lectura agambeniana, tres momentos estructurales. En primer lugar, con dicho estado de ánimo se produce un "ser-dejado-vacío" en tanto y en cuanto se es abandonado en el vacío. Y en este vacío, las cosas no tienen nada para ofrecer y nos dejan en una absoluta indiferencia respecto de la cual no podemos librarnos dado que estamos por algún motivo constreñidos a relacionarnos con *eso* que nos aburre. En el aburrimiento no hay ninguna *revelación* del ente, es decir, el *Dasein*, aburriéndose, se encuentra totalmente expuesto a un no-develamiento —tal como el animal, como si hubiera en el aburrirse una animalización del *Dasein*. Se encuentra con una refutación que proviene del ente que él mismo es, en su totalidad, y por lo tanto no puede *acceder* a sí mismo. Está entregado a un aturdimiento, a una "no-llamada". En un segundo momento, hay un "ser-puesto-en-suspenso" que lo priva de cualquier posibilidad. Es decir, si en un primer momento se refuta a sí mismo en su totalidad en tanto no hay revelación posible, las posibilidades para el *Dasein* son inaccesibles. Esto lo lleva a un estado de absoluta inactividad, precisamente, a un ser- puesto -en-suspenso. Pero lo paradójico es que esta desactivación de las posibilidades concretas para el *Dasein*, absorbidas en su indiferencia, en

vez de presentarse como una imposibilidad absoluta es, por el contrario, *la posibilidad pura u originaria*. Es precisamente una *inoperosidad* la que queda resguardada en el aburrimiento, dado que desactiva cualquier posibilidad de línea de acción práctica y de ese modo permite la totalidad de posibilidades de línea de acción. Hay por lo tanto, en el hombre aburrido, un *resguardo de la posibilidad posibilitante* —es decir, una posibilidad surgida de la desactivación radical de todas las posibilidades concretas. Esto no significa sino que la imposibilidad/impotencia es la madre de todas las posibilidades/potencias, y como tal, deja de ser imposible y se vuelve puramente posible/potencia.

Sin embargo, es exactamente en este momento donde toda posible alianza entre hombre y animal se desploma dado que ahí mismo el hombre *accede* a la posibilidad originaria y la *devela*, y de ahí que la "pobreza de mundo" que definía la inmediatez de relación que tenía el animal con su ambiente se convierte en un "mundo" como tal. En consecuencia, señala Agamben, surge la emergencia de lo humano *en* el hombre. Heidegger ha definido acá el proceso *antropogenético* por el cual el viviente hombre deviene *Dasein*. Toda su estrategia consistió en acercar a tal punto el animal al hombre que, en el momento de su máxima implicancia, se expulsó el hombre a un mundo *ya no* animal. ¿Y cómo fue posible eso? A partir de una *apertura* que solo por medio de una *suspensión* de la relación inmediata que el animal mantiene con su ambiente se hizo posible. Por lo tanto, se realiza ahí una *captura humana sobre la apertura/no-apertura animal*. El hombre, para ser tal, captura la animalidad (la zoo-logiza) y así la devela. Pero esta captura es *instituyente* dado que en el preciso momento en que se perfila la animalidad y la humanidad *dentro* del hombre, se crea ahí mismo la diferencia entre ambos. La diferencia animal/hombre crea un espacio vacío a partir del cual lo humano se realiza capturando bajo la forma del sub-puesto —en el sentido que hemos visto de "poner debajo"— lo animal en su diferencia respecto de lo humano. Así, lo animal queda apresado "fuera y dentro" de lo humano,

en una zona de indiferencia respecto del mismo, o sea, en un estado de excepción donde la diferencia entre ambos se juega en cada caso en una decisión soberana que los divide y rearticula sin cesar. Esto significa que, así como la vida desnuda no es un dato natural sino una producción de la bipolítica, el animal es también una *institución humana* capturada en su interior por medio del paradójico dispositivo de la excepción.

II. 4. Agamben ha realizado acá una crítica fenomenal al humanismo heideggeriano en tanto el claro del ser (la *Lichtung*) se presenta, en consecuencia, como la *cárcel* del animal. Ahora, ¿no es acaso ese gesto lo propio de la metafísica, el gesto que privilegia el "pasaje" del animal al hombre *en* el hombre? El aturdimiento animal es la parada —última y primera, "arcaica", es decir, "originaria" (¿cómo no pensar acá precisamente en el monolito originario y perenne de la película *2001. Odisea al espacio* de Stanley Kubrick?)— que el hombre custodia sin cesar por medio del lenguaje. En otras palabras, el hombre como custodio del lenguaje, como custodio de la "casa" del ser, es por ello mismo el carcelero de lo animal. Por eso, todo el lenguaje humano es un *zoológico* pues vive de su captura incesante de lo animal. Pero esto significa también que la luminosidad del claro del ser no es sino la opacidad del mundo animal, su ceguera constitutiva. El hombre es aquel que aburriéndose mira de frente la oscuridad animal, y esa es toda la distancia que los separa y articula —una y otra vez, sin tregua ni misericordia. En este sentido, para Agamben, "la lucha irresoluble entre i-latencia y latencia [develar y velar] es la lucha intestina entre el hombre y el animal". (*L'a*: 72) Así, la *Lichtung* heideggeriana está atravesada por una negatividad esencial que se manifiesta en una interrupción concreta, esto es, en la denegación del animal respecto de su ambiente. Por todo esto, a pesar de que Heidegger criticó a la metafísica que "piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo

piensa en función de su *humanitas*"[34], si la humanidad no se obtiene sino en la suspensión/negación de la relación inmediata que el animal mantiene con su ambiente, "¿en qué sentido —se cuestiona Agamben— el intento heideggeriano de captar 'la esencia existente del hombre' escapa al primado metafísico de la *animalitas*?" (*L'a*: 77)

En *Il linguaggio e la morte*, de 1982, ya Agamben había realizado tempranamente una crítica a esta negatividad heideggeriana que presuponía ante todo una "voz en el lenguaje. Resumidamente, y recordando lo ya expuesto, la crítica del italiano se podría esquematizar del siguiente modo: en tanto el *Dasein* está arrojado en el mundo, su ser-para-la-muerte solo podría provenirle de su *Da*, es decir, de su "ahí". Ahora bien, si *Da* es ante todo un pronombre indicativo, la cuestión que se abre viene dada por el modo en que podría designarse ese "ahí". Ese modo no es otro más que el lenguaje. Pero, ¿qué se designa con esa indicación lingüística? Con los pronombres indicativos, muestra Agamben, solo puede designarse *el acontecimiento bruto del lenguaje*, es decir, solo el hecho de que exista algo lingüístico "más allá" de todo sonido y "más acá" de todo significado. Entonces, ¿cómo es posible indicar algo, en otras palabras, cuál es la posibilidad del mismo lenguaje? Para el italiano se trata acá de un supuesto que ha recorrido toda la metafísica, precisamente, de *la voz*. Solo porque se sub-pone —en el sentido de poner debajo como "fundamento"— la voz, algo así como el lenguaje puede ser pensado. Es que la voz es el fundamento negativo del lenguaje, y esto significa que *la voz está apresada en el lenguaje*. La relación compleja que así se encontraba en el pensamiento heideggeriano entre la voz y el lenguaje es la misma que veinte años después se encuentra entre el hombre y el animal. Por lo tanto, antes que custodio del lenguaje sin más, el hombre se presenta como custodio, y con ello también como carcelero, de su voz/animal. La llamada del ser no es otra cosa que la voz-animal que desde la oscuridad de su cárcel, le recuerda al hombre el

34. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo…*, trad. cit., p. 27.

precio de su mundo. No es en vano el análisis último al que nos lleva el pensamiento del italiano al mostrarnos cómo la animalidad-humana termina por ser el único destino posible de cualquier gestión económica que rige hoy en día las sociedades vueltas sobre su animal interno. En este sentido, este proceso de animalización íntegro de lo humano no es sino la contracara del proceso de humanización total que asumió históricamente en sí la máquina humanitaria y sus pilares "zoo-teo-lógicos", donde el claro del ser y el *Lager* nazi coinciden, problemáticamente, en la separación repetida y sostenida de lo humano y lo animal *en* el seno mismo del hombre. Y es acá donde es posible señalar en la lectura agambeniana el secreto vínculo que une la *apertura* heideggeriana a la oscuridad de Auschwitz, pues ambos son los dispositivos de captura de aquella vida animal que crece *en* el hombre.

De algún modo, en el filo de esta apertura, Agamben parece insistir en algo así como una "detención" para pensar una comunidad que, manteniendo abierto el vacío que une al hombre y al animal (*en* el hombre), ya no produzca nuevas rearticulaciones entre ellos sino que suspendiendo las mismas, *abra esa misma apertura*. De lo que se trata para nosotros, en Agamben, es por lo tanto de *abrir la apertura*. La figura que posiblemente designe de la forma más certera esta operación es aquella de detención. Es posible circunscribir esta figura desde la particular noción de potencia con que el italiano ha planteado la posible desactivación de la máquina gubernamental en diversos contextos. Pues ese vacío que suspende toda división y rearticulación entre el hombre y el animal es legible como una apuesta por la potencia que *destituye*, como queda claro en *L'uso dei corpi*, toda relación y crea solo una zona de contacto más acá-allá de lo elementos en relación —esto es, una zona *táctil* que se define tan solo por una ausencia de representación. Pues bien, la verdad de ese vacío que se abre entre el hombre y el animal tiene la forma de un contacto, de un irrepresentable, de una *piel*. Con ella se abre entonces, en el medio de la herida "divina" que

separa lo animal de lo humano, una problematización en Agamben que contra "los fines del hombre" —aquellos que Derrida pusiera bajo cuestión en su conferencia—, opera la posibilidad de algo así como los "medios sin fin del hombre", esto es, de medios absolutos que *en* el hombre lo abren continuamente a su piel animal. Así, se abre una vida que ya no es ni humana ni animal, sino aquello que resulta del *contacto irrepresentable* entre ambos. En los términos de *L'aperto*, dicho contacto tiene la forma —o más bien, la no-forma— de un vacío. Sin embargo, es necesario comprender que este vacío es aquella potencia que una y otra vez Agamben delinea en sus textos, una potencia que *sobreviviendo* a su pasaje al acto en la forma de una patencia, esto es, de una "capacidad de recepción", posibilita un contacto entre lo humano y lo animal, un *habitus* que ya no divide y rearticula a los mismos sino que los suspende y detiene ahí donde se abren.

II. 5. Recordando brevemente la noción de potencia labrada por Agamben, podemos afirmar que ella se deja traslucir completamente en la noción de *habitus*, que es la traducción y trasliteración latina de la *hexis* con que Aristóteles, en el libro *Theta* de la Metafísica, había tratado la escisión y con ello el pasaje entre potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*). De acuerdo a Agamben, ahí el ser se presenta dividido en potencia y en acto, por lo cual habrá un elemento que permita el pasaje de la primera al segundo. Pero acá Aristóteles inserta una diferencia dentro de la misma potencia: hay una potencia *genérica* —como la de los niños que *pueden* aprender a escribir o a tocar la cítara— y una potencia *específica* —como la de un escribiente en el momento que no escribe o la de un citarista en el momento en que no hace sonar su instrumento. Por lo tanto, el elemento que permitirá distinguir y llevar la potencia al acto es *también* el elemento que diferencia una potencia genérica de una potencia específica. Y este elemento es precisamente la *hexis*, esto es, el "hábito" —que no significa ni más ni menos que *el modo en que se tiene una*

potencia. Ahora bien, aquello que el hábito permite no es solo pasar de la potencia al acto sino también *tener* una potencia, esto es, conservarla. Pero aquí, de acuerdo a la lectura agambeniana, se complejiza la cuestión: tener una potencia no es solo tener una potencia de realizar un acto, sino también, y en la misma medida, tener una potencia de *no* realizar un acto. Por lo tanto, el hábito está constitutivamente en relación con una *privación* —*steresis*, en el griego de Aristóteles. En otras palabras, si en el hábito se tiene una potencia en el modo de un no pasar al acto, esto significa a su vez tener una *impotencia*, es decir, una privación. Y la complejidad de este hallazgo se debe a que si el objetivo es pensar una potencia "pura" —en el sentido de absoluta, esto es, fuera de toda relación—, independiente de cualquier acto la única forma de entenderla es en este sentido negativo y restrictivo: como potencia-de-no. Así, solo en el poder no hacer o ser tal cosa tenemos una potencia pura, en otras palabras, solo en nuestra *inoperosidad* somos plenamente potentes. En este sentido, señala Agamben, la reliquia hallada por Aristóteles se vuelve completamente problemática. Pues la verdadera potencia es en realidad absolutamente "inactiva". Y con ella, no habría ninguna posibilidad de pensar coherentemente la realización de un "acto". Todo indica, podríamos decir, que en el corazón del mayor pensador del "gobierno" de las cosas, como es Aristóteles, se abriera algo así como un "ingobernable", y sobre todo, de un ingobernable que se presenta como lo verdadero. Para una filosofía teleológica como la aristotélica, esta potencia en la forma de su im-potencia, presenta un *sinfín*, esto es, una inoperosidad ingobernable.

Frente a ella, el camino tomado por el estagirita, de acuerdo a las tesis que Agamben presenta en *Opus dei*, fue la "teoría de la virtud", aquella por medio de la cual se trata de hacer *gobernable* esta falta de obra absolutamente potencial que definiría lo humano. Podemos ver así cómo en dicha teoría el "hábito" que, repetimos, se define estrictamente por el modo en que se tiene una potencia,

se transforma en una cuestión de "virtud" donde lo que resulta de ello es una circularidad dado que "virtuoso" será solo quien realice obras buenas, es decir, haga actos concretos. Se crea así lo que el italiano llama una "ontología efectual". De esta forma, el "hábito", que designaba el tener una potencia inoperante, se vuelve operativo en todas sus fases. En ello se denota una oscilación ontológica (ser virtuoso) y práctica (hacer obras buenas), que según Agamben recorrerá internamente el armado de la ética y la política posterior en Occidente. Ahora bien, la aporía que dichos cimientos no solucionarán será la cuestión del vicio que también se presenta como un hábito y no realiza el bien supremo, es decir, la finalidad del hombre. Así, Aristóteles por medio de un elemento absolutamente *externo* al modelo potencia/acto como es la noción de "virtud", *presupone* y *articula* por primera vez un sujeto que se rige por su deber (ser virtuoso) y por su voluntad (de hacer obras virtuosas). Sin embargo, esta potencia-de-no se conserva incluso en toda realización actual, en toda obra —tensándola internamente— bajo la forma de la "capacidad de recibir" aún nuevas determinaciones, nuevos actos, nuevas obras —que por ello no es otra determinación, otro acto, otra obra, sino sus suspensiones. Por ello, cuando se piensa en la inoperosidad se piensa en una obra que a la vez que se realiza, se suspende a sí misma, y muestra de este modo su potencia interna, su *hábito*. Precisamente como la creación de un vacío, que realiza una operación *de* y *en* suspenso —esto es, una *tensión*, una *danza*.

Ahora bien, si relacionamos esta cuestión de la potencia con lo expuesto sobre el hombre y el animal, entendemos que quizás la operación que posiblemente logre desactivar la máquina antropológica y abrir en ella ya no una nueva división y articulación entre el hombre y el animal, sino un puro contacto, ya no encuentre asidero en la diferencia ontológica.

> En cuanto el animal no conoce ente ni no ente —escribe el italiano en las páginas finales de *L'aperto*—, ni abierto ni cerrado, está fuera del ser, fuera en

> una exterioridad más extrema que toda apertura y dentro en una intimidad más interna que toda clausura. Dejar ser al animal significaría entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. La zona de no conocimiento —o de ignosciencia— que está ahí en cuestión se encuentra más allá del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada. Pero aquello que así ha sido dejado ser fuera del ser no es, por esto, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente. (*L'a*: 93-94)

Creemos que acá se expone de manera precisa una de las consecuencias más radicales de la insistencia agambeniana de la ontología como "articulación histórica entre lenguaje y mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis, del momento en el cual se ha producido dicha articulación". (*UDC*: 151). Es que, como se desprende del pasaje anterior, para Agamben se trata de pensar al hombre por fuera de la diferencia ontológica heideggeriana. Pues, como se ha declarado una y otra vez, si la antropogénesis es el evento resultante de la articulación *ontológica* entre lenguaje y mundo, el objetivo de Agamben es no hacer ya más de esa antropogénesis una diferencia entre ser y ente, y con ella, una *diferencia* entre animal y hombre. Se trataría, podríamos afirmar, de algo así como una antropogénesis sin fin pero, y esto es lo fundamental, *detenida*, *suspendida*. Es que el "hombre" al que tantas veces sucumbe el pensamiento agambeniano es un hombre post-histórico, no tiene ningún *telos* que cumplir, ninguna filosofía de la historia lo avala. Tal como muestra el análisis que abre *L'aperto* sobre la humanidad y la animalidad a partir de una miniatura perteneciente a una Biblia hebraica del siglo XIII, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, cuya representación retrata el banquete mesiánico de los justos en el último día junto a dos músicos, ahí todos aparecen con cabeza animal. ¿Vemos acá una *reconciliación* entre la humanidad y la animalidad que la historia precisamente ha separado y articulado sin cesar?

La respuesta agambeniana, y con ello su posthistoricismo, parecen dirigirse a una región distinta. No se trata de reconciliación, de llegada, de final. Se trata ante todo de una *absoluta medialidad*. Tal como había leído la violencia divina benjaminiana en su debate con Carl Schmitt sobre el estado de excepción, expuesta en el cuarto capítulo de *Stato di eccezione*, llamado singularmente "Gigantomachia intorno a un vuoto", lo que acá se pretende manifestar es la *mediación sin finalidad* con que el hombre se encuentra en el mundo posthistórico. ¿Pero tiene sentido seguir hablando de "mundo" en la posthistoria? ¿Es pensable un mundo fuera de la diferencia entre ser y ente, esto es, más allá o más acá de *lo abierto*? Precisamente aquí se entiende y calibra, para nosotros, el alcance de *la comunidad que viene* agambeniana. El fin de la historia no es sino el fin del Estado, a diferencia de lo sostenido en las versiones liberales (el fin de la historia *sin* el fin del Estado) como en las comprensiones marxistas (el fin del Estado *sin* el fin de la historia). De lo que se trata no es de una llegada y una consumación, sino de los medios vueltos sobre sí mismos: esto es, del "hábito" extremo del lenguaje, de un lenguaje, como hemos dicho, que no dice nada más que su pura decibilidad. La distancia entre Auschwitz y la comunidad que viene agambeniana, en nuestra perspectiva, viene dada a partir del modo en que se tiene el lenguaje: como látigo divino que divide y articula el hombre y el animal, la vida política y la vida desnuda; o bien, como potencia pura, es decir, como inoperosidad que produce un vacío donde el hombre y el animal pueden *tocarse* —y no hay lugar más intenso para pensar ese contacto entre hombre y animal, esa producción de un vacío, que la danza, a la que Agamben entiende siempre de forma *gestual*, cuya definición más precisa quizás no sea otra que la de un simple "dejarse caer"[35] del hombre en el animal y del animal en el hombre.

35. L. Condró y P. Messiez, *Asymmetrical-Motion. Notas sobre pedagogía y movimiento*, Madrid, Continta me tienes, 2016, p. 32.

Por lo tanto, la comunidad que viene comienza una vez que el hombre ha sido restituido a su potencia pura, esto es, a su relación *privativa* con el mundo. ¿No es acaso esa misma relación privativa con el mundo lo que se hallaba en la formulación heideggeriana del animal como "pobre de mundo"? No en vano uno de los libros centrales del proyecto *Homo sacer*, precisamente el que abre la cuarta parte del mismo, lleva por título *Altissima povertà. Regole monstiche e forma di vita*, recuperando la *paupertas* (pobreza) del franciscanismo. Es que ahí se muestra y recupera la forma-de-vida que definía a esta sub-corriente del monaquismo como fue el franciscanismo, donde la vida común así ensayada fue un posible paradigma político de organización ya que ella solo podía definirse como un *uso* y un *estado de necesidad* permanente que, renunciando a toda norma legal, abría un uso del mundo, del lenguaje y de los cuerpos más allá de toda "propiedad". Y era precisamente ese *uso sin derecho* lo que constituía, inmanentemente, la organización de los miembros de la comunidad. De acá el singular interés de Agamben por ella, ya que solo en la *inmediatez de la mediación que define al uso* es pensable algo así como una comunidad sin obra y sin fin, es decir, sin resolución. Es que de este modo los franciscanos no solo caían fuera del derecho y del oficio religioso —de ahí sus tensas relaciones con el Vaticano—, sino también *fuera del ser*, tal como "el animal" en la perspectiva de *L'aperto*. Para el italiano, toda la estrategia franciscana se entiende cabalmente una vez que se hace legible cómo en su propia existencia se produce una forma de vida que permita un uso del mundo sin propiedad y sin dominio. Y para que esta forma de vida fuera posible era necesario impedir cualquier separación en el orden de la vida y concebirla así como puramente inoperosa, es decir, como *sin obra* ya que solo la vida entendida como un *hacer operativo* puede ser separada y administrada. La vida —como el lenguaje— concebida en su integralidad como sin obra ni fin no puede presentarse como objeto de ninguna norma ni de ninguna administración, pues en ella no hay nada que

reglar como tampoco nada que ordenar. Ella se presenta como una *inmanencia absoluta*. Pues bien, en la perspectiva de la relación no articulada ni dividida entre el hombre y el animal en que *L'aperto* nos dejaba, esto no significaría ningún estadio posterior de la humanidad, sino más bien una vindicación del *uso de hecho* animal. Por ello, el paradigma del *uso animal* es central para los franciscanos, pues ellos reivindican el simple uso de hecho que los animales hacen de las cosas sin por ello generar propiedad sobre ella. "Si, de una parte —avisa Agamben en este sentido—, los animales son humanizados y devienen 'hermanos' […], por el contrario, los hermanos son equiparados, desde el punto de vista del derecho, a los animales". (*AP*: 137)

Por esta razón, esta referencia no debe hacernos caer en la suposición de algo así como una animalización del hombre en la exposición agambeniana, pues ella —tal como hemos visto— no es más que una de las vertientes de la máquina antropológica. Ante todo significa inscribir *en* el hombre su "junto a" lo animal, esto es, pensarlo y sostenerlo en el vacío irrepresentable que se abre entre ambos como paradigma de la comunidad humana. Pero mientras en Heidegger esa proximidad generada con el animal no era sino el trampolín para expulsar al hombre al claro del ser, a lo abierto, a la revelación del ente, en Agamben, como se desprende de *L'aperto*, se trata de un *permanecer ahí mismo*, asumiendo en sí el abandono animal, el animal que nos abandona.

II. 6. Si Dios se presentaba como el Verbo que marca la herida animal *en* lo humano, separando y rearticulando sin cesar ambos polos, abriendo así el movimiento infinito de apertura y clausura, de lo que se trata ahora, para Agamben, es de detener ese movimiento o precisamente hacerse parte del mismo, sin separación alguna. Lejos de haber acá una reconciliación, de lo que se trata es de una comunidad *sin separación*, o lo que es lo mismo, sin el privilegio político-metafísico de la categoría de "relación". La reconciliación presupone siempre la separación, y ese

presupuesto no está en ninguna parte del pensamiento agambeniano. *Sin separación, sin relación, sin ordenación* significa simplemente un contacto, esto es, una zona irrepresentable que abre una salida fuera del ser donde el vacío es aquella tierra en que el hombre y el animal ya no se dividen y por eso tampoco se rearticulan. Se trata de una suspensión. Sin embargo, se trata de una suspensión de una suspensión pues la detención *abre lo abierto*, dado que solo en ella lo separado-articulado se disuelve finalmente y, así, se suspende la suspensión humana.

"Abrir lo abierto", esto es precisamente detenerse en la "zona gris" entre el animal y el hombre. Pero acá se juega un problema decisivo: "detención" es también el nombre por excelencia del campo de concentración, el *Lager* nazi. Los absolutamente "detenidos" ahí eran los así denominados "musulmanes", aquellos quienes habían perdido cualquier atisbo de conciencia, de rostro y de historia; y que, sin embargo, sobrevivían en un estadio donde la diferencia entre muerte y vida —y con ello toda "diferencia"— les era completamente indiferente. Ese "testigo integral", "el nervio del campo" al decir de Levi, abandonado incluso hasta por el resto de los prisioneros, verifica de forma radical la imposibilidad de dar testimonio sobre lo acaecido en el campo de concentración. Esto es, la imposibilidad de testimoniar la *inhumanidad del hombre*. "El musulmán —muestra Agamben en uno de sus libros más valientes, *Quel che resta di Auschwitz*— es no solo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre". (*QRA*: 50) Ahora bien, ¿por qué detenerse precisamente allí, en la absoluta detención donde los hombres son tratados como "piojos" y así eliminados? Es que la "detención" señala un fino punto de la apuesta agambeniana: *el testimonio de lo intestimoniable*. Es decir, solo porque Agamben ha pensado junto a Auschwitz la comunidad que viene, es posible sostener que su apuesta ético-política está contenida en los *restos, en lo que queda de Auschwitz, en aquella vida que*

oscila en el vacío que se abre en *el hombre entre el hombre y el no-hombre (el animal).*

Por esta razón, cuando por medio de los feroces testimonios de Primo Levi, Agamben verifica que el "testimonio" solo puede testimoniar lo intestimoniable, muestra cómo incluso en el fondo más helado de esa "zona gris" todavía hay una potencia "insalvable" que salva. Es que acá se produce la paradoja del campo de concentración: si el sobreviviente puede hablar, pero no tiene nada para decir porque nada se compara a la situación del musulmán, éste, el testigo integral, tiene todo para decir pero ya no puede hablar. Por ello, el hombre y el no-hombre, en el testimonio se encuentran y *dicen la imposibilidad de decir*. Esto significa que "*el hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida"*. (*QRA*: 125) Solo el hombre puede testimoniar al no-hombre, porque si el testigo integral y verdadero es lo no-humano, solo se puede testimoniar al mismo, esto es, la imposibilidad de testimonio. Por lo tanto, quien testimonia, así, lo hace al precio de su (in)humanidad. Pero entonces si la *posibilidad* de algo como el testimonio de lo "indecible" viene dada por la inhumanidad más extrema, esto significa que "no hay una esencia humana, que el hombre es un ser de potencia" (*QRA*: 126), que puede por ello destruirse infinitamente aunque, por eso mismo, hacer de toda esa indecible destrucción una potencia, esto es, una *decibilidad*. En consecuencia, si el testimonio se sitúa en el cruce entre humanidad e inhumanidad, de lo que se trata en ese cruce es de algo que *resta* y que es absolutamente inesencial: una potencia. Testimoniar la detención, así, es detenerse sobre ella misma. Vale decir: detenerse en la apertura de lo humano donde se *revela* lo inhumano. Y este revelamiento de lo inhumano no es sino lo animal. La potencia, por lo tanto, es aquel vacío *en* el hombre donde hombre y animal, humano e in-humano, entran en una zona de contacto. Precisamente ahí se sitúa el testimonio, en la potencia (in)humana que resta, *en la*

vida que "resta" —es decir, en la vida que "no suma" y que "queda" a la vez.

> El hombre está siempre, por lo tanto, más acá o más allá de lo humano, es el umbral central a través del cual transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del devenir parlante del viviente y del devenir viviente del *lógos*. Estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes, y su no-coincidencia, la cresta sutilísima que las divide es el lugar del testimonio. (*QRA*: 126)

II. 7. "Resto" es precisamente aquella no coincidencia entre humano y no-humano, entre hombre y animal. Es lo que queda de la vida, la vida que hay *entre* lo humano y lo animal. Justamente, resto donde crece el testimonio: "el resto de Auschwitz —los testigos— no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que resta *entre* ellos". (*QrA*: 153, cursivas nuestras)[36] Es central retener esta condición "medial" de la noción de resto, pues ella no es un sustrato primero ni tampoco un resultado final. Lo que resta de Auschwitz es una potencia que *en* el hombre, lo desubjetiva y deshumaniza en dirección del no-hombre. Es decir, un medio que se produce entre los muertos y los sobrevivientes, los hundidos y los salvados. *Quel che resta di Auschwitz* es, en consecuencia,

36. La traducción constante de "lo que resta" por "lo que queda" que Antonio Gimeno Cuspinera hiciera para la edición española de *Quel che resta di Auschwitz*, de Pre-textos, produce un error conceptual muy grande por cuanto no comprende la función central de la noción de "resto" en el pensamiento agambeniano. Dicha función se extrema aún más cuando, tal como se desprende del cuarto capítulo de *Quel che resta di Auschwitz*, dicha noción es lo que permite al italiano emplazar su estudio sobre el testimonio con sus consideraciones sobre el tiempo mesiánico. Consideraciones desde las cuales surge, precisamente, las simientes de *Il tempo che resta* (correctamente traducido en la edición española de Trotta por Antonio Piñero como *El tiempo que resta*), aquel libro que retoma las exposiciones de un par de seminarios dictados entre 1998 y 1999, dedicados de lleno al mesianismo paulino y benjaminiano.

un libro sobre la vida como medio: la vida que "resta". Sobre la vida que resta, sin embargo, *en* el hombre. Y esto es lo que verdaderamente hace que la ontología agambeniana dé un giro en falso, pues no deja de ser una topología fijada exclusivamente en el evento antropogenético, una articulación entre lenguaje y mundo *en* el hombre, un contacto entre el animal y el hombre *en* el hombre.

El hombre como lugar último, como "estancia" de la ontología agambeniana, es precisamente aquello que hace de la "potencia destituyente", del "resto", del "contacto", del "medio", de la "*imago* absoluta", de la "ontología modal", de la "forma-de-vida" —de todas esas categorías y conceptos con que el italiano cimienta la *pars costruens* de sus tesis y de la comunidad que viene— precisamente *un* lugar. Es cierto que es un lugar que se produce, que no está ahí de forma esencial y supuesta, que es un "lugar sin lugar", más bien un tener-lugar, pero a fin de cuentas es un lugar que *condensa* y *contrae* sobre sí el medio absoluto que crece en todas esas categorías. Es decir, es un lugar que *mide* el medio. El *hombre sin fin* es la consecuencia más extrema de este vínculo antropocéntrico con que Agamben termina por licuar sus categorías centrales. No solo se trata de una forma que limita la vida inoperosa, como perfectamente sugiere Karmy y hemos mostrado al inicio de este capítulo, sino de un *lugar*. Un lugar que fija y delimita, como todo lugar, la aparición de imágenes —es decir, de medios— y hace de ellas, por lo tanto, algo gobernable, conducible, pasible de ser visibilizado o no. El hombre-lugar es el "trono vacío" del cual Agamben no ha sabido moverse, el trono que *vacío* ha absorbido la medialidad radical de la imagen, que absorbe el resto, el trono que absorbe cualquier potencia, cualquier animalidad, la *cualquieridad* del singular cualquiera —y por ello el trono desde el cual cierta gubernamentalidad es legible todavía en su pensamiento.

III. VIVIR UNA FORMA-DE-VIDA O EL USO DE LAS IMÁGENES

"Mi" forma-de-vida no se relaciona con *lo que* soy, sino con *cómo* soy lo que soy.

Tiqqun, *Introducción a la guerra civil.*

III. 1. Retomemos, una vez más, nuestro pasaje iniciático:

> En el pensamiento occidental, el problema de la forma-de-vida ha sido expuesto como un problema ético (el *ethos*, el modo de vida de un singular o de un grupo) o como un problema estético (el estilo que el autor signa sobre su obra). Solo si se lo restituye a la dimensión ontológica, el problema del estilo y del modo de vida podrá encontrar su formulación justa […]
>
> En la historia de la filosofía, el lugar en el cual este problema ha sido expuesto es el averroísmo, como problema de la conjunción (*copulatio*) entre el individuo singular y el intelecto único. Según Averroes, el medio que permite esta unión es la imaginación: el singular se conjunta al intelecto posible o material a través de los fantasmas de su imaginación. La conjunción puede, sin embargo, advenir, solo si el intelecto desviste al fantasma de sus elementos materiales, hasta producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta. Esto significa que el fantasma es aquello que el intelecto único opera y signa en el singular. En la imagen contemplada, el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos. (*UDC*: 297)

¿Por qué nos interpela singularmente este pasaje? Pues porque en el cauce subterráneo dejado por el averroísmo se abre, a nuestro entender, el gran coraje de la ontología agambeniana: empalmar el problema de la forma-de-vida con el de la imaginación. O más bien, porque la forma-de-vida se presenta acá como aquella *imago* absoluta que se produce en cada acto de pensamiento. Incluso podríamos decir: la forma-de-vida es la *imago* absoluta. Pero precisemos un poco mejor el *modus operandi* en que la misma se produce. La forma-de-vida, restituida a su "dimensión ontológica", acaece solo cuando un singular se une por medio de sus fantasmas con el pensamiento único y separado, hasta "producir, en el acto de pensamiento, una imagen perfectamente desnuda, algo así como una *imago* absoluta". ¿Qué significa esto? Supone que hay una forma-de-vida cuando se produce una *imago* absoluta, esto es, una imagen que más allá de sus "elementos materiales" muestra que "el cuerpo singular sensible y el intelecto único coinciden, esto es, caen juntos". "Caen juntos" no puede significar otra cosa sino que se *destituyen mutuamente*. Es decir, en una forma-de-vida o *imago* absoluta tanto el "pensamiento único y separado" como la "vida singular" son destituidos y abren paso a una "imagen perfectamente desnuda". ¿En qué consiste ella? Ni más ni menos que en el medio que resta inconcluso, *absoluto porque sin relación*, en esa caída: la forma-de-vida.

Mezzi senza fine se abre con un pequeño texto, publicado originariamente en el número quince de "Futur antérieur" de 1993, titulado justamente "Forma-di-vita", donde se trata de pensar "una vida que no puede jamás ser separada de su forma, una vida en la cual jamás es posible aislar algo así como una vida desnuda". (*MSF*: 13) Pero, ¿qué es una vida *inseparable* de su forma? Para Agamben, "es una vida para la cual, en su modo de vivir, le va el vivir mismo y, en su vivir, le va fundamentalmente su modo de vivir". (*MSF*: 13) Esto es, una vida cuyos "singulares modos, actos y procesos del vivir no son jamás simplemente *hechos*, sino siempre y fundamentalmente

posibilidad de vivir, siempre y fundamentalmente potencia". (*MSF*: 14) Ahora bien, lo hemos visto recién, la única forma posible para que los "modos, actos y procesos del vivir" no sean simplemente "hechos", sino potencia, posibilidad, es asumir de forma radical que la forma-de-vida no es sino *imaginación*. Es decir, aquello que abre *en* los modos, *en* los actos y *en* los procesos del vivir, un medio que es imposible separar en una esfera aislada, una *medialidad que disloca toda separación*. La forma-de-vida se opone a la vida desnuda, por lo tanto, porque opone una medialidad absoluta a la separación que de aquella hace, como hemos visto, la "máquina gubernamental" contemporánea. Si la operación de ésta es la separación —habrá una vida que quedará aislada del resto de las formas de vida y sobre ella, tomada como fundamento y así incluida y excluida a la vez bajo el mecanismo de la excepción, se actuará retroactivamente—, la de la comunidad que viene consistirá en volver inoperante esta separación; y al hacerlo solo podrá "restar" una *medialidad* pura. "Medialidad versus separación", entonces: bajo esta brutal oposición se precisa la ontología y la política en el pensamiento agambeniano, su entrecruce radical. Sin embargo, como de ella se desprende, no se trata de una oposición sencilla sino más bien del desvanecimiento de toda oposición, pues el medio no resulta de otra cosa más que de la desactivación, *inmanente*, de la separación. Vivir una forma-de-vida significará, por lo tanto, hacer de toda separación de la vida en "modos", "formas", "actos", "procederes", un puro medio, esto es, una *posibilidad*. Imaginar, en este sentido, no es otra cosa más que inscribir en la vida una posibilidad. Por eso, imaginar es una forma-de-vida, más bien, *la* forma-de-vida.

> Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye a las formas de vida en un contexto inseparable en forma-de-vida. Con este término no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida

> y de la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente ser afectado por esta o aquella cosa, sino ser, a la vez, afectado por la propia receptividad, hacer experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar. (*MSF*: 17)

Si el pensamiento es entendido como potencia común, el cual, como hemos visto, solo es posible por una imagen que se desprende del cuerpo singular y se vuelve absoluta, hay una dimensión inequívocamente *política* en la imaginación. En ella se juega "el pertenecer de un principio comunitario en toda potencia". (*MSF*: 18) Es decir, solo porque con una imagen se abre el pensamiento, esto es, solo porque con ella el individuo singular se conecta con la potencia del pensamiento —siempre *común*, por eso única y separada—, es que en el desnudamiento de la imagen, en su vaciarse de los rasgos del singular, deviene política —por volverse, precisamente, *común*. A esta política de la *imago* absoluta, porque *común*, es lo que debemos entender por "forma-de-vida".

III. 2. En el catálogo de una exposición del pintor Ruggero Savinio, Agamben escribe:

> Toda investigación sobre el problema de la imagen, antes que nada, debe comenzar por reconocer que este término, en nuestra cultura, es la designación de algo imposible. La imagen, en efecto, es el lugar donde la metafísica occidental ha intentado solucionar su enigma propiamente central: la unión de lo sensible y lo inteligible, de lo múltiple y de lo uno. Es por ello que la imagen lleva en sí misma una dualidad irreductible y originaria: ella es, por esencia, aquello que es repetible y reproducible, pero, al mismo tiempo, ella es la aparición de algo único. (*IM*: 138-139)

Esta "dualidad irreductible y originaria", que la vuelve una instancia de reproductibilidad y a la vez de origina-

lidad, sin embargo, se descuece una vez que ella deviene absoluta pues lo que hace es mostrarse tan solo como un medio —destituyendo así la falsa oposición entre sensible e inteligible, multiplicidad y unicidad, reproductibilidad y originalidad. Por lo tanto, debemos tener cuidado en precisar que no toda imagen es absoluta, sino aquella que disuelve su "dualidad originaria" y se presenta como *medio*. Más bien, aquella que asume de forma radical que su dualidad originaria no es sino su condición medial. Ahora bien, si "*política es la exhibición de una medialidad, el volver visible un medio como tal*" (*MSF*: 92-93), hay una politicidad en la asunción de la dualidad de toda imagen que la abre a su condición medial. Y esa *imago* absoluta que se forja con toda forma-de-vida, en tanto "común", abre "un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, algo que jamás es asible en los términos de una apropiación o de una expropiación, sino solo como *uso*" (*MSF*: 93). Las imágenes devenidas medios puros, entonces, no soportan una propiedad sino tan solo un *uso*. Y en ello les va su vida.

Retomando una indicación de Jessica Whyte en el *Agamben's Dictionary*, podemos rastrear la noción de "uso" —que aparece como fundamental hacia el final del proyecto *Homo sacer*—en las operaciones del melancólico, del fetichista y del *dandy* que el italiano ha estudiado singularmente en *Stanze* de 1975. Así, como afirma la especialista, "el acercamiento más temprano de Agamben a la noción de uso está referido a examinar la posibilidad de una nueva relación con las cosas que no consiste ni en una concepción utilitarista del uso ni en la lógica del cambio".[37] Sin embargo, nos interesa mostrar cómo esta "nueva relación con las cosas" es impensable por fuera de la noción de medio puro con que Agamben piensa precisamente lo que hemos entendido como *imago* absoluta. Es que ya se encuentra justamente en las operaciones del melancólico, del fetichista y del dandy expuestas en *Stanze* cierta delimitación del *medio* (de hecho ese libro se abre

37. J. Whyte, "Use" en: A. Murray, Alex and J. Whyte (eds.), *Agamben's Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 194.

con una solicitud por una "ciencia media" entre filosofía y poesía). Recordemos brevemente estas operaciones —que, a decir verdad, en la lectura agambeniana se asimilan bastante entre sí—, pues en ellas crece el *cómo* se produce una imagen, un *médium* que es a la vez propio e impropio —o mejor, ni lo uno ni lo otro, sino puro *uso*.

La primera parte del libro, titulada sugestivamente "*I fantasmi di Eros*", se encarga de presentar una "arqueología" singular —aunque Agamben no emplee todavía este término para referirse a su método— para llegar a desentrañar, bajo el telón de fondo de la famosa pintura *Melenconia I* de Durero, la operación típica del melancólico. Así, muestra cómo la misma se gesta sobre aquel terreno astrológico, filosófico, teológico y médico donde la melancolía es asumida como una enfermedad (llamada, según el caso, "acidia" o también "bilis negra") y, a la vez, como un *pathos* típicamente artístico. Sin embargo, lo singular de esta "enfermedad" que ataca el espíritu —y que por ello tiene severas consecuencias en el cuerpo— es que se presenta desde siempre bajo el signo de una polaridad esencial: es un peligro mortal y a la vez una inspiración del genio creativo. Y es precisamente bajo este signo polar que se produce, siguiendo el recorrido agambeniano, el *eros melancólico*, aquel donde se genera por primera vez "el amor a una imagen". Quizás en ese telón de fondo que teje *Stanze*, sobre el vínculo entre amor, palabra e imagen, que monta unas sobre otras cuestiones astrales, médicas, filosóficas y religiosas, sea entendible el surgimiento del psicoanálisis en pleno siglo XX, cuya base no es otra más que esa fantasmagoría medieval renacentista que ahí se recrea tan finamente. Lo cierto, sin embargo, es que el italiano retoma el famoso ensayo de Freud titulado *Luto y melancolía*, publicado en 1917 por primera vez, donde muestra la forma en que tanto en el luto como en la melancolía se produce "el receso del objeto y el retirarse sobre sí misma de la intención contemplativa". (*S*: 24) Es que ambos presentan, según el análisis de Freud reconstruido por Agamben, una reacción ante la pérdida del objeto amado

que genera un retrotraerse del yo sobre sí que se identifica de forma narcisista con ese objeto perdido. Sin embargo, "la melancolía ofrece la paradoja de una intención luctuosa que precede y anticipa la pérdida del objeto". (*S*: 25) En este sentido, la melancolía no implicaría tanto la regresión sobre la pérdida del objeto de amor, sino *un simulacro que produce un objeto perdido.* Y esta singular "capacidad fantasmática" (*S*: 26) de hacer aparecer un objeto perdido es lo que le interesa acá a Agamben. Es que la operación en cuestión —que, sin embargo, también se realiza en el luto, pues el objeto nunca se tuvo en verdad sino que siempre estuvo *perdido*— es altamente ambigua en cuanto se presenta a la vez como una pérdida y una ganancia, un despojo y una apropiación.

> Recubriendo su objeto con ornamentos del luto —precisa el italiano—, la melancolía les confiere la fantasmagórica realidad de lo perdido; pero en cuanto ella es el luto por un objeto inapropiable, su estrategia abre un espacio a la existencia del irreal y delimita una escena en la cual el yo puede entrar en relación con aquello y buscar una apropiación que ninguna posesión podría lograr y ninguna pérdida arriesgar. (*S*: 26)

Por lo tanto, el melancólico, en su *impostura*, en su *performance*, inventa un objeto de forma fantasmática, esto es, *irreal* y lo inventa como perdido para apropiárselo, justamente, en cuanto *perdido.* Se trata de una operación singularísima ya que se produce una apropiación y una pérdida simultáneas, una *performance* donde el objeto aparece, "al mismo tiempo, [como] real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado". (*S*: 27) Ahora bien, debe quedar claro que el "objeto perdido" es una operación imaginaria, fantasmática. Por esto, se comprende que la negación del mundo externo que el melancólico produce de forma narcisista le otorga a su propio fantasma un *principio de realidad* que lo hace salir de sí y lo externaliza como objeto perdido. Se trata de una operación eminentemente

"artística", porque así se apropia de lo inapropiable. En otras palabras, es la gestación de una topología singular, dado que se *proyecta* imaginariamente un objeto, pero se lo proyecta como perdido y se identifica con él, negando así el mundo exterior pero encomendándose de lleno a áquel. En este sentido, podemos ver que se trata de una operación *elíptica*, porque solo vuelve a sí mismo a través de una identificación con la pérdida del objeto, esto es, a través de una pérdida de sí mismo. Con razón Freud podía hablar de un "triunfo del objeto sobre el yo" (Freud citado en *Stanze*: 27). Sin embargo, en ese triunfo singular se produce una imagen, precisamente una imagen de amor y a ella se consagra obsesivamente el yo. La "trampa" de la melancolía, entonces, consiste en realizar una operación retroactiva ya que por medio de su fijación en un objeto perdido encubre que en verdad ese objeto nunca se tuvo, nunca fue propio, sino que es una producción *imaginaria* en la cual se involucra, precisamente, el deseo de amor. Por esto el melancólico queda eternamente enamorado de su imagen-objeto. No se trata acá de la simple fantasía especular, sino del salir fuera del yo del propio fantasma "para plasmar la máxima realidad aferrando la máxima irrealidad". (*S*: 33) Es decir, se trata de la forma en que el yo da cuerpo a los propios fantasmas y, paradojalmente, logra asirlos en cuanto inasibles.[38]

38. En "Melancolía y resto", Mónica Cragnolini señala también, en esta línea, cómo la figura del melancólico preanuncia el "como no" del uso paulino, el "uso sin derecho" propio de los franciscanos y el elogio de la "profanación" que Agamben ensaya en sus obras posteriores para pensar una *praxis* por fuera del derecho y la economía contemporáneas. El mérito del ensayo es que relaciona muy acertadamente la operación melancólica con la singular potencia agambeniana y su noción de resto, aquella donde el italiano piensa el tiempo mesiánico. La *stanza* se convierte, ahora, en una "restancia": "Hay acá una potencia —afirma Cragnolini sobre el melancólico— que no busca consumarse (ni consumirse) en un objeto, sino que prefiere al fantasma, a la irrealidad de lo no poseído. El melancólico se afirma, entonces, en una restancia". (M. Cragnolini, "Melancolía y resto" en: M. Raffin (comp.), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia, 2015, p. 42) Asombra, sin embargo, cómo la estudiosa lee derrideanamente la obra de Agamben hasta encontrar en su pensamiento, incluso, una

No muy distinta es la operación del fetichista. De nuevo leyendo un ensayo fundamental de Freud sobre el tema, publicado en 1927 y titulado *Fetichismus*, el italiano muestra que en cuestión acá también se presenta el problema del objeto ausente.

> Según Freud, la fijación fetichista nace del rechazo por parte del niño de tomar consciencia de la ausencia del pene en la mujer (en la madre). Puesto de frente a la percepción de esta ausencia, el niño se niega (Freud usa el término *Verleugnung*, "renegación, negación") a admitir la realidad, porque ello haría caer una amenaza de castración sobre el propio pene. (*S*: 39)

Sin embargo, el sentido de dicha *Verleugnung* es bastante ambiguo. El fetiche, es decir, el objeto sustituto de aquella nada que es el pene materno es, a la vez, *signo* de la ausencia de éste. Por lo tanto, comporta una dualidad inherente: es símbolo de algo y a la vez de su negación. Por eso el fetiche se refiere al objeto ausente de una forma negativa,

---

"ontología negativa" (*Ibid*, p. 37), anunciada en su análisis del ser-para-la-muerte en *Il linguaggio e la morte*. Más allá de no vislumbrar la crítica radical a la que dicho libro somete cualquier noción de negatividad, incluso la heideggeriana, no deja de sorprendernos cómo se pasan por alto las críticas que Agamben lanza una y otra vez contra Derrida, críticas que, como se ha señalado, han sido fundamentales para delinear su propio recorrido y acercamiento a problemas tan símiles a los del argelino-francés. Cf. K. Attel, *Giorgio Agamben…*, ed. cit. Ahora bien, Crangnolini señala de manera excelente la temporalidad mesiánica del melancólico, mostrando cómo "el tiempo mesiánico es un tiempo de melancolía y resto: no por una supuesta nostalgia de algo habido y ahora perdido, ni por un deseo de algo que no se posee, sino por un movimiento hacia lo imposeíble". (. Cragnolini, "Melancolía y resto…", op. cit., p. 50) Y, sin embargo, un "movimiento hacia" es precisamente la huella derrideana que nos resulta tan difícil de entrever en el melancólico agambeniano, porque en él se produce, como hemos visto, una verdadera *apropiación de lo inapropiable*, o más bien, una apropiación en cuanto pérdida de aquello que de otro modo nunca hubiera podido obtenerse. Se trata, antes que de un movimiento (infinito), de una detención: precisamente de una *imagen*, aquello que contrae los diversos tiempos y *resta* entre ellos, pero que abre la "estancia" donde es posible *afirmar* cierta comunidad.

pero sigue siendo una forma de referirse antes que una simple ausencia de referencia.

> Considerado desde este punto de vista, el fetiche nos confronta a la paradoja de un objeto inasible que satisface una necesidad humana a través de ser tal. En cuanto presencia, el objeto fetiche es, sí, de hecho, algo concreto y hasta tangible; pero en cuanto presencia de una ausencia, él es, al mismo tiempo, inmaterial e intangible, dado que reenvía continuamente más allá de sí mismo hacia algo que no puede ser poseído jamás realmente. (*S*: 41)

En este sentido, en el objeto-sustituto del objeto-ausente que es todo fetiche emerge la misma paradoja que en el objeto perdido del melancólico, porque en él se produce también una ganancia y una pérdida, una apropiación de lo impropio y, en paralelo, una expropiación de lo propio. Presencia y ausencia se confunden indefectiblemente dado que el fetiche, en tanto sustituye el objeto ausente, se abre en *medio* de la presencia y la ausencia de éste. Podríamos decir: el fetiche es la marca de la presencia-ausente o de la ausencia-presente del objeto (perdido). Y es precisamente esta marca la que lo acerca tanto a la mercancía, al producto del trabajo, pues como bien señaló Marx a partir de la economía política de su tiempo, ella se divide internamente, en el modo de producción capitalista, en un valor de uso y un valor de cambio, y en ese desdoblamiento se convierte en "un bien —en palabras de Agamben— inmaterial y abstracto, cuyo goce concreto es imposible si no es a través de la acumulación y el cambio". (*S*: 45) Parecida al pato-conejo de Wittgenstein, aquél pequeño dibujo donde uno puede ver *solo* un pato o un conejo, dependiendo de la *perspectiva adoptada*, el famoso "fetichismo de la mercancía" con que Marx concluye el primer capítulo de *El Capital* proviene precisamente de su división entre valor de uso y valor de cambio, y solo puede poseerse un valor *a costa del otro*, tal como en la sustitución propia del fetiche se presenta así al objeto, es decir, a costa de su ausencia —

de ahí la satisfacción e insatisfacción concomitantes que le es constitutiva. Precisamente como cuando vemos el pato, en el dibujo de Wittgenstein, visión que solo es posible por *perder de vista* al conejo, constituyéndose así como pérdida y a la vez como ganancia. Por esta razón, ni el fetiche ni la mercancía pueden proporcionar un goce absoluto, y en esta laceración vive precisamente el objeto-imposible del capitalismo como el del fetichista.

Centrándose en las *Exposiciones universales* que comenzaron a mediados del siglo XIX, aquellas donde se mostraban las "maravillas de la industria", antecediendo así los supermercados y shoppings o *malls* de la actualidad, Agamben señala el último estadio de una nueva relación con las cosas surgida en el apogeo del capitalismo moderno donde lo que se produce es una "epifanía de lo inasible". Es que se trata de una exposición de la mercancía que, tal como en el fetiche, permite gozar de ellas al costo de su *pérdida*, esto es, de su *inaferrabilidad* —como en las vidrieras de cualquier shopping o mall. Y sin embargo, ahí es todavía legible una nueva experiencia, una nueva barbarie —porque extrañamente, en medio del shopping o mall burgués, se abre el camino de un nuevo *uso*, precisamente una relación con las cosas que va más allá del valor de uso y del valor de cambio. Por esta razón, para Agamben, Baudelaire es el gran poeta de esta nueva experiencia, ya que combate la compenetración entre mercancía y obra de arte en el "terreno mismo de las mercancías". (*S*: 50) Precisamente, en el terreno de las *Exposiciones universales*, aquella suerte de museo de la mercancía.

> La grandeza de Baudelaire —afirma el italiano en este sentido—frente a la invasión de las mercancías consiste en que él responde a esta invasión transformando en mercancía y en fetiche a la obra de arte misma. Él divide, por ello, también la obra de arte en valor de uso y valor de cambio, su autoridad tradicional de su autenticidad. De acá su implacable polémica contra toda interpretación utilitarista y el furor con el cual proclama que

> la poesía no tiene otro fin que sí misma. De acá también su insistencia sobre el carácter inasible de la experiencia estética y su teorización de lo bello como epifanía instantánea e impenetrable. El aura de gélida intangibilidad que comienza en este momento a circundar la obra de arte es el equivalente del carácter de fetiche que el valor de cambio imprime en la mercancía. (*S*: 51)

Se deja leer acá una breve reserva agambeniana respecto de la "decadencia del aura" entrevista por Benjamin en su conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, donde se mostraba la decadencia de la relación cultual que se sostenía con la obra de arte, a partir de su reproductibilidad técnica y la puesta en crisis del "original".[39] Para Agamben, se trata aquí, y esto sería lo propio de Baudelaire, de la creación de un *nuevo* aura que recrea una nueva autenticidad, ya que carga al valor de la obra de arte con un manto similar al que el valor de cambio impone sobre la mercancía.

> Pero aquello que le proporciona —continúa Agamben— a su descubrimiento un carácter propiamente revolucionario, es que Baudelaire no se limitó a reproducir en la obra de arte la escisión entre valor de uso y valor de cambio, sino que se propone crear una mercancía en la cual la forma de valor se identificase totalmente con el valor de uso, una mercancía, por así decir, *absoluta*, en la cual el proceso de fetichización fuese llevado hasta el punto de anular la realidad misma de la mercancía en cuanto tal. Una mercancía en la cual el valor de uso y el valor de cambio se abolen mutuamente, y cuyo valor consiste, por ello, en la inutilidad y cuyo uso en su propia intangibilidad, no es más

39. Christopher Long ha precisado que la "decadencia" del aura no significa su disolución, sino más bien su apocamiento, cuestión que Agamben pasa de alto. Cf. C. P. Long "Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics", *New German Critique*, N° 83, *Special Issue On Walter Benjamin*. (Spring — Summer), pp. 89-115, 2001. Disponible en: http://www.jstor.org

> una mercancía: la mercantilización absoluta de la obra de arte es también la abolición más radical de la mercancía. (*S*: 51)

Es visible en este gran elogio del fetichista que fue Baudelaire, considerado el "fundador de la poesía moderna" (*S*: 52), una apuesta ya temprana por la *inoperosidad* en cuanto forma-de-vida, pero no una inoperosidad extraña al mundo capitalista de las mercancías en la que se presenta, sino como una *operación* bien concreta forjada en ese mundo.[40] Es que, para Agamben, la operación de Baudelaire abre una exasperación de la compenetración entre mercancía y obra de arte, donde el valor de uso y el valor de cambio se confunden de tal manera que dan lugar a lo que el italiano denomina "mercancía absoluta" que, por no presentar más la división *originaria* de la mercancía entre valor de uso y valor de cambio, hace estallar desde dentro mismo tanto la mercancía como la obra de arte. Se revienta de lleno el "valor" porque ahora no hay relatividad posible —entiéndase: todo "valor" surge en términos "relacionales", relativos. Por esta razón, una "mercancía absoluta" es, justamente, un objeto *sin* valor, aquello que hemos llamado, una y otra vez, "*imago* absoluta" —lo que resta una vez que la diferencia y relación entre valor de uso y valor de cambio queda abolida, o también, lo que

40. En una charla del 22 de abril de 2016, en el marco de un seminario impartido en la Universitat de Girona, en España, Agamben afirma casi como de improviso, no sin relación al vínculo entre filosofía y poesía que él mismo desarrolla en su filosofía, "la filosofía moderna ha fracasado en su tarea política porque ha traicionado su tarea poética, no ha querido o no ha sabido arriesgarse en la poesía" (*CTV*) Quizás esta afirmación no signifique sino que la filosofía moderna no ha querido leer en la poesía moderna, como la de Baudelaire, precisamente su absolutización de la mercancía hasta hacerla implosionar desde dentro y por ello no ha estado a la altura de la exigencia política que esta experiencia imponía para sus contemporáneos. Es que, si seguimos esta reflexión, solo una política radicalmente inoperosa podría estar a la altura de la implosión de la mercancía como de la obra de arte que se abre con la poesía moderna. Quizás por ello, ésta sea un paradigma de "otra" política, paradigma que en la filosofía agambeniana ha sido y es fundamental.

resta una vez que los polos de una división son desactivados, es decir, un *medio puro*. "Mercancía absoluta" e "*imago* absoluta" son, en este sentido, dos operaciones donde el capitalismo resulta desfondado y se abre, como en los gestos del melancólico y del fetichista, "la apropiación misma de la irrealidad". (*S*: 52) Llevar estos gestos al extremo es quizás la única política que de acá se desprende, porque una apropiación de la irrealidad solo es posible en el fondo *absoluto* de la mercancía. Esta *apropiación* es la que define para el italiano de *Stanze* una forma de vida oblicua a la modernidad, la del *dandy*. Desentrañar su operación es preciso para mostrar, en línea con lo que hemos expuesto, aquella "nueva relación con las cosas" que implica la noción de "uso" en Agamben, relación que luego será desentrañada, irónicamente quizás, en el franciscanismo y en el mesianismo paulino.

> Frente a los hombres que habían perdido la desenvoltura —precisa Agamben respecto de esta figura que si no fuera por el perfume y la vestimenta en poco se diferenciaría del *voyou desœuvré* de Queneau—, el *dandy*, que hace de la elegancia y de lo superfluo su razón de vida, enseña la posibilidad de una nueva relación con las cosas, que va más allá tanto del goce del valor de uso como de la acumulación del valor de cambio. Él es el redentor de las cosas, aquel que cancela, con su elegancia, su pecado original: la mercancía. (*S*: 56)

La cancelación de la mercancía, sin embargo, no comporta aquella nostalgia pseudo-marxista por el goce del valor de uso, defendido como la "esencia" del hombre frente a la "aberrante" acumulación del valor de cambio.[41]

41. *Gusto* es un libro publicado en 2015 que, retomando de manera idéntica una entrada escrita por el mismo Agamben y titulada del mismo modo en 1979 para la *Enciclopedia Einaudi* editada por Ruggiero Romano, profundiza de algún modo en estas consideraciones sobre los cruces entre lo estético y lo económico-político presentes en la sociedad moderna de forma tan particular —cruces que hacen comprensible la crítica a la mercancía de Marx y su similitud con el proyecto poético

Precisamente porque todavía en esa nostalgia es legible una "ideología utilitaria" (*S*: 57), es que Agamben, mostrando una interesante analogía entre el "don" o *potlach* estudiado por Mauss en el "hombre primitivo" como relación "económica" primigenia y el *dandy* en la perspectiva de Baudelaire, precisa que "la apropiación de la irrealidad" escapa tanto al goce del valor de uso como a la acumulación del valor de cambio. Se trata, en cambio, de una "redención de las cosas" que lleva al extremo la exclamación de Rimbaud, "je est un autre", es decir, lleva al extremo la *desposesión* y el *extrañamiento* de sí mismo del artista. Pues bien, en el artista-*dandy* se abre una nueva relación con las cosas, una apropiación de lo irreal, dado que ahora él mismo "debe devenir un cadáver viviente, constantemente vuelto sobre otro, una creatura esen-

moderno. Mientras lo estético se identifica con un "saber que no se sabe" y lo económico con un "placer que no se goza", se produce una doble imposibilidad cuyos polos necesitan de algún modo comunicarse. Es acá donde para Agamben crece la noción de "gusto", tan compleja para la experiencia moderna. Pues para él, "estética y economía política, *homo æstheticus* y *homo œconomicus*, son, en un cierto sentido, las dos mitades, las dos fracciones (el saber que no se sabe y el placer que no se goza) que el gusto había buscado por última vez tener unidas en la experiencia de un saber que goza y de un placer que sabe, antes que sus explosiones y sus liberaciones contribuyeran a poner en evidencia aquellos gigantescos fenómenos de transformación que caracterizan esencialmente a la sociedad moderna". (*G*: 51-52) En este sentido, en tanto la mercancía se funda sobre el valor de cambio y no sobre el valor de uso, como ha mostrado Marx, ella presenta un placer que no se goza. Y, en tanto la obra de arte presenta un saber que no se sabe, como es la ciencia de lo bello, se muestra a su vez como un saber que en verdad no se sabe. Y en esta doble paradoja emerge la cuestión del gusto que parece abrir una nueva dimensión del saber y del placer: precisamente la de un saber que goza (la estética) y el de un placer que sabe (la economía-política). Se abre con él, en el seno de las contradicciones más profundas de la modernidad estética y de la economía-política capitalista, un sujeto que por excedencia o ausencia genera un saber ignorante y un placer sin goce, que puestos en conjunto solo pueden ser definidos como *gusto*. De ahí que extremar esta experiencia radical, como señala *Stanze* respecto de Baudelaire y la poesía moderna en su relación con la mercancía, no sea sino un modo de extremar esas contradicciones hasta hacerlas estallar. Por eso sobre la misma, para el Agamben de este texto, es posible pensar quizás la función de la *filosofía*.

cialmente no humana o antihumana". (*S*: 59) Por ello, el *dandy* que exagera lo irrelevante, lo no utilitario, abre un uso que está más allá del goce utilitario del valor de uso tradicional. La particular técnica del anudamiento de corbata, inventada por Beau Brummell, el gran *dandy* inglés de mediados del siglo XIX, muestra en esta línea un nuevo modo de relacionarse entre las cosas y el sujeto, pues ahora entre ellos crece un pliegue que sin ser de la corbata ni de la mano, reinventa su relación. En definitiva, en el *dandismo* se trata de devenir cosa, de revocar la propia subjetividad en pos de un objeto-cosa —que, como hemos visto a propósito del melancólico y del fetichista, está ausente y presente a la vez, es apropiable solo en cuanto perdido y por eso repetido hasta el infinito (como el nudo de corbata). Se trata, una vez más, del triunfo del objeto sobre el yo. Pero no de cualquier objeto, sino del objeto *absoluto*, esto es, ni como valor de uso (goce) ni como valor de cambio (acumulación), sino del objeto-imposible: es decir, *irreal*. Y tampoco de cualquier triunfo, sino de un triunfo pírrico, dado que solo es posible a costa de una *doble* pérdida: del objeto para el sujeto, pero también del sujeto para el objeto, ya que el objeto aparece perdido y en esa pérdida se pierde también el sujeto. Y es precisamente en esta doble pérdida, del sujeto y del objeto, donde se abre el uso —que ahora no es subjetivo ni objetivo, no es sino *medio sin fin* (sea un fin "objetivo" o "subjetivo"). Por ello, "Baudelaire compara el dandismo (que, para él, es uno con el ejercicio de la poesía) a la 'regla monástica más severa, la orden irresistible del Viejo de la Montaña, que ordenaba al suicidio a sus adeptos'". (Baudelaire citado en *S*: 59) Se comprende acá porqué *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, aquel primer volumen de la cuarta parte del proyecto *Homo sacer*, con su teoría del uso rubricada en la particular regla monástica y en el *usus facti* franciscano se abre, entonces, sobre el telón de fondo de las operaciones más disímiles como son la melancolía, el fetichismo y el *dandismo* estudiadas en *Stanze*. Sobre esta pobreza medieval, sobrevivida en la poesía moderna,

debemos concentrarnos ahora para delinear mejor lo que es el uso, aquella nueva relación con las cosas *en* el mundo de las mercancías que Agamben busca precisar.

III. 3. En *Lucrezio. Appunti per una dramaturgia*, unos apuntes que Agamben escribiera en el marco de una obra de danza dirigida por Virgilio Sieni basada en el *De rerum natura* de Lucrecio, se lee lo siguiente:

> La mano descubre sus gestos lentamente, a tientas y gesticulando fuertemente; y no en vistas de un uso, la lengua encuentra sus sonidos agitándose y retorciéndose; los ojos en sí ciegos, fatigosos y reluctantes, se abren a las imágenes; los dedos descubren el tacto y la suave caricia solo después de innumerables, inmemoriales experimentos. El uso jamás es un fin o una función: es aquello que se produce en el acto mismo del ejercicio como una delicia interna al acto; como si a fuerza de gesticular, la mano encontrase al fin su placer y su "uso"; el ojo a fuerza de mirar, se enamorara de la visión; las piernas y los muslos plegándose rítmicamente, inventaran la caminata.
>
> Esto significa que los movimientos del cuerpo no están jamás dirigidos hacia un fin, no tienen un *utilitatis officium (procul est ut credere possis / utilitatis ob officium potuisse creari* — IV, 856-57*)*, sino que son siempre gestos y medios puros, cuyo uso propio consiste en la exhibición de su propia medialidad, en su ser principalmente danza y "uso de sí". (*L*: 15)

Que la danza, es decir, el gesto —aquello que, como hemos visto a partir de *Mezzi senza fine* y *Karman. Breve tratatto sull'azione, la colpa e il gesto*, es lo que no se actúa ni produce, sino que se recibe y soporta— sea la verdad del cuerpo es algo que ya hemos sugerido más de una vez. Si esto es así, significa que el mismo, en tanto exhibe la medialidad absoluta de cada parte del cuerpo o la inexistencia de fin

alguno (biológico o social) en ellas, muestra cómo todo cuerpo es una imagen —es decir, un *medio* absoluto. *El gesto, por eso, es el índice de su legibilidad*. Es que contrariamente a la separación entre imagen y cuerpo que produce el espectáculo, el gesto los compenetra radicalmente. Y en esta compenetración se da, precisamente, el "uso de sí" ínsito al cuerpo y a su desarrollo, emerge el mismo cuerpo, encuentra el uso de sus manos, de su visión, de su caminata. Que el cuerpo se use y no se produzca implica dos cosas: que él no posee fin alguno ni obra que lo defina y, a la vez, que es inapropiable. Es decir, que está afuera tanto de la economía como del derecho. Por esta razón es que el italiano se ha visto tan interesado en esta figura, hasta dedicarle el título del libro en el que confluyen los diferentes cauces de la saga *Homo sacer*, porque en tanto ingobernable e imposible de legalizar, *el uso de los cuerpos* abre, con sus gestos, el mundo de las imágenes-cuerpos que lo hacen aparecer:

> Apropiarse de las transformaciones históricas —se sugería en este sentido en *La comunità che viene*— que el capitalismo quiere confinar solo al espectáculo, compenetrar imagen y cuerpo en un espacio en el cual ellos no puedan ser más separados y obtener en eso forjado aquel cuerpo cualquiera, cuya *physis* es la semejanza, éste es el bien que la humanidad debe saber atrapar en el ocaso de la mercancía. (*CCV*: 44)

Como es visible aquí, se trata menos de una operación utópica que de una estratégica respecto de la situación global del capitalismo espectacular contemporáneo. Ahora bien, esta operación posee, como hemos señalado, dos antecedentes históricos a los que el italiano ha dedicado un volumen entero de la saga *Homo sacer*: la regla monástica y el franciscanismo. Así, en *Altissima povertà* se presenta de forma detallada el particular estatuto que poseían aquellas reglas que entre los siglos IV y V pulularon en las órdenes monásticas, por un lado, y al particular uso sin

propiedad que buscaron inventar, por fuera del Vaticano, los hermanos franciscanos.[42]

Respecto de las primeras, Agamben señala ahí la particular contradicción que corroe internamente a las reglas monásticas que regían la vida de los habitantes en los monasterios:

> De una parte, de hecho, ellas no solo enuncian con firmeza verdaderos preceptos de comportamiento, sino que también contienen un elenco detallado de las penas en las cuales incurren los mónacos que las transgreden; de la otra, ellas invitan con la misma insistencia a los mónacos a no considerar la regla como un dispositivo legal. (*AP*: 42)

En este sentido, la *regula* se presentaba antes que como un dispositivo legal, como un "arte", un arte que se confundía con la vida misma —según este estudio, el monasterio fue quizás el primer lugar en que la vida se presenta como un arte, esto es, una práctica de sí incesante, precisamente aquella "que parece tener en mente Michel Foucault en sus últimos escritos" (*AP*: 47). Por eso, la regla monástica inventa de algún modo —y es esto lo que le interesa a Agamben— una figura paradojal pues se presenta como un enunciado que guía las conductas de los hombres pero que no puede definirse ciertamente como una "ley". No se trata ni de la observación de un precepto determinado, ni tampoco de una figura legal. Se trata ni más ni menos que de una *forma* de vida incesante, una *práctica*. Es que la re-

42. Cabe aclarar que la referencia al uso a partir del franciscanismo ya se encuentra en volúmenes anteriores a *Altissima povertà* de 2011. Así, ya en *Il tempo che resta* de 2001 existe una fundamental referencia al mismo en relación al "como si no" propio del mesianismo paulino, en *Signatura rerum* de 2007 también en relación a la figura del "paradigma" como intermedio entre lo general y lo singular, así como también en *La comunità che viene* de 1990 aparece referenciado, e incluso en "Elogio della profanazione" de 2005. Para una breve descripción de la génesis de la noción de uso a lo largo de la obra de Agamben, desde una perspectiva cronológica, cf. M. Saidel, "De la nuda vida al uso", *Revista Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, Invierno 2015-16, N° 49, pp. 36-49, 2016.

gla monacal abre "un nuevo modo de concebir la relación entre la vida y la ley, que revoca los mismos conceptos de observancia y de aplicación, de transgresión y de cumplimiento". (*AP*: 72) Ahora bien, en cuanto modo de vida, ella tampoco "se identifica con una serie de acciones ni se agota en ellas". (*AP*: 73) Retomando de alguna forma el modelo aristotélico que, para solucionar la compleja relación y diferencia entre potencia y acto forja la noción de "hábito" —definida como el modo en que se tiene una potencia—, el monacato postula la relación de la regla con la vida precisamente como un "hábito", esto es, como una disposición de la vida a vivir de cierta forma. Ahora bien, para Agamben, esta singular relación "habitual" entre vida y regla, alejada de los modelos clásicos de observancia y/o aplicación, queda sin embargo capturada por un dispositivo singular: el *oficio*. Es por esta razón que, como se avisa en el "Prefazione" del libro en cuestión, esta forma de vida monacal debe ser leída en plena relación al dispositivo efectual estudiado en *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, volumen que concluye la segunda parte del proyecto *Homo sacer* publicado junto a *Altissima povertà*. Por esto, la forma de vida monacal no es sinónimo de la forma-de-vida que Agamben piensa con nociones como "gesto", "uso", "cualquieridad", "potencia del pensamiento", entre las muchas otras que en este escrito hemos ido recorriendo. Precisamente porque el mónaco es un *oficial*, esto es, un sujeto que si bien quiebra la relación "exterior" entre vida y norma, haciendo de la norma un *efecto* de la propia forma de vida, todavía ejerce una "liturgia". Lo problemático de ella, como se desprende de los análisis en *Opus dei*, es que la misma captura la vida en una práctica incesante que la convierte en una operación que debe repetirse una y otra vez al precio de no poder dejar de realizarla —esto es, al precio de perder la capacidad de no hacer una obra, *al precio de su inoperosidad*. Por esta razón, la forma de vida de la orden monacal logra desactivar la obra típica de la ley, su aplicación, sí, pero lo hace al costo de generar una vida puramente efectual, esto es, *religiosa*.

Y como tal, como liturgia incesante, gubernamental. Así, para Agamben, con la forma de vida del mónaco no es suficiente, ahí es todavía legible el "oficio" con el cual la teología cristiana y su *oikonomia* convierte a los sujetos en creaturas productivas, impidiendo su radical inoperosidad y falta de fines.

En esta línea, se trata de pensar una vida que no sea entendida como un "hacer", esto es, como un conjunto de determinados actos. Pues todo hacer es, por definición, reconducible a normas y preceptos. Es decir, se trata de precisar una forma-de-vida irreductible a cualquier norma o precepto. Es en este sentido que "no se trata tanto de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de vivir según aquella forma, es decir, de una vida que, en su secuencia, se hace ella misma forma, coincide con ella". (*AP*: 124) Habría que decir: se quiere pensar una inmanencia radical entre forma y vida, por eso se escribe entre guiones "forma-de-vida" —que no es en lo más mínimo pensable como una "identidad social" determinada. Ahora bien, ¿cuál es la "obra de inoperosidad" que le permite vivir a esa forma-de-vida, donde la forma se vivifica y la vida se da forma, esto es, donde *la forma se hace viviendo sin más precepto que la vida misma*? Es sobre el telón de fondo de este interrogante donde se debe situar la noción de uso que delinea Agamben ahí. Pues en *Altissima povertà* esta noción surge al fondo de un sintagma particular de Francisco de Asís que postulaba, en su práctica, una vida forjada en el *ejemplo* de la vida de Cristo; sintagma, entonces, dejado como una herencia subterránea para la política y el pensamiento de Occidente: *regula et vita* ("la forma del vivir", en la traducción agambeniana). Para el italiano, este sintagma "no significa una confusión de regla y vida, sino la neutralización y la transformación de ambas en una 'forma-de-vida'". (*AP*: 133) Podríamos decir que se trata de una mutua *destitución* operada entre ambos polos, destitución en cuyo seno surge una vida inseparable de su forma. Ahora bien, es menester precisar que con ella se abre, por eso la fijación agambeniana respecto de la misma,

una vida vivida por fuera del derecho, es decir, por fuera de la excepción soberana que confundiendo y distinguiendo a la vez la forma y la vida, *funda* una y otra vez el derecho como una operación estrictamente anómica. Por eso, la noción de "uso" con que los franciscanos buscaron vivir su vida por fuera del derecho implicaba, antes que nada, una "renuncia" al mismo, una *abdicatio iuris*.

La primera consideración que debemos hacer es que la noción de uso, a diferencia del "producir" en la visión moderna, no constituye *propiedad*. Y por esto puede funcionar como un salir fuera del derecho, pues no hay ningún bien "propio" sobre el cual legislar.

> La *abdicatio iuris* —precisa el italiano en este sentido— (con el retorno que ella implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad del uso, constituyen el dispositivo esencial del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que ellos llaman 'pobreza'. (*AP*: 139)

Justamente en la pobreza, también denominada "estado de necesidad", se concreta la noción de uso, dado que si esta noción señala una práctica que usa del mundo, de los cuerpos y de las cosas sin constituir propiedad, para así evitar la constitución del derecho que regula toda propiedad, ello implica una vida de pobreza inherente. Tomada del ejemplo de la vida de Cristo, esta *vida pobre* rige precisamente las relaciones en el cenobio, y sin embargo no convierte a los "hermanos" en oficiales, es decir, en sacerdotes encargados de administrar la economía de Cristo. Y es acá donde los franciscanos erigen su forma de vida pobre en plena oposición al oficio sacerdotal propio de la Santa Iglesia Romana, pues ellos consideran cristiana la vida vivida en relación al ejemplo del Mesías y no a la creación de una liturgia en pos del mismo. En este sentido, la especificidad del franciscanismo, señala Agamben, es que este movimiento, a diferencia del resto de los movimientos monacales surgidos entre los siglos X

y XI, postula una forma de vida extraña tanto al derecho como a la liturgia —y para escapar de ambos busca definir concretamente la *práctica* del uso. Así, reconstruyendo los intensos debates que los franciscanos dieron contra la doctrina oficial de la Iglesia, el italiano muestra cómo la noción de uso, que no genera propiedad, sufre un particular contratiempo en relación a los bienes consumibles y como tales destruibles en el uso. Porque ahí habría un verdadero problema ontológico sobre el estatuto mismo de las cosas. La estrategia de los franciscanos consistió, entonces, en mostrar cómo el estado normal de las cosas no es "estático", sino un "devenir", esto es, un mutar y descomponerse *en el tiempo*. Por esta razón, para ellos, el uso existe en la misma naturaleza, en su propio devenir. El uso, por lo tanto, es una práctica estrictamente temporal inmanente a la ontología de las cosas mismas. De esta forma, tal "como los bienes consumibles existen en devenir (*in fieri*) así en devenir y sucesivo es también su uso". (*AP*: 162) Se trata de un *usus facti* que, a pesar de consumir la cosa, no se la apropia sino que, usándola, se entremezcla con la *naturaleza temporal* de ella. En este sentido, la estrategia franciscana consistió en oponer al *derecho de uso* un simple *uso de hecho* que, escapando a lo jurídico, se pretendía fuera del mismo. Sin embargo, acá se registra, para Agamben, el límite de la forma de vida franciscana. Es que, por un lado, siguen usando la conceptualidad propia del derecho romano del que se quieren distinguir y no ponen jamás en cuestión su validez, y, por el otro, creen poder sostener con argumentos jurídicos la posibilidad de una existencia por fuera del derecho. En este sentido, la doctrina del "uso de hecho", cuya fuerza consiste en cuestionar la propiedad, desconoce que el derecho no es sino la constante posibilidad de distinguir —y por ello de articular— el hecho y el derecho, *factum* e *ius*, "instituyendo entre ellos un umbral de indiferencia, a través del cual el hecho es incluido en el derecho". (*AP*: 169) En otras palabras, como es visible en los institutos romanos de la *detentio* o de la *possesio*, el derecho también

incluye entre sus normas los estados de hecho, es decir, también inscribe en ellos un elemento jurídico —a pesar de que no constituyan propiedad. Por ello, "el carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad respecto al derecho, porque cualquier hecho puede transformarse en derecho, así como cualquier derecho puede implicar un aspecto factual". (*AP*: 170) En este sentido, el franciscanismo y su teoría del uso, por pensarla y presentarla en términos jurídicos, quedan todavía entrampados en la excepción que hace del derecho el mecanismo más complejo de captura, que inscribe como suyo aquello que siempre se presenta como ajeno a él —captura como "derecho" cualquier "hecho". Por esto, el uso franciscano consiste en una incesante *renuncia al derecho*, dado que una y otra vez queda entrampado en él, debiendo volver a renunciar cada vez. Entonces, la forma de vida franciscana todavía no constituye una forma-de-vida en el sentido agambeniano, esto es, una vida inseparable de sus formas, una vida ingobernable e imposible de legislar, porque no abre, precisa el italiano, "un *tertium* respecto al derecho y a la vida" (*AP*: 172).

III. 4. Recordando al inicio de *L'uso dei corpi* la implacable definición de la "obra" del esclavo que Aristóteles da en *La Política*, aquel cuyo "trabajo es el uso del cuerpo" (*Política*, 1254b, 11), y señalando su contrapunto con la definición que había dado de la obra del hombre en la *Ética Nicomáquea*, donde se señala que la obra "propia" del hombre consistiría en una "actividad del alma según la razón" (*Ética Nicomáquea*, 1098a, 7-8), Agamben reconstruye desde el inicio de la metafísica occidental un cauce subterráneo que hace germinar "otra" forma de vivir, "otra" política y "otra" ética para pensar al hombre. Es que en esa figuración del hombre que es el esclavo según Aristóteles se muestra por primera vez una definición del mismo —porque el esclavo nunca deja de ser hombre para el estagirita aunque de forma aporética—, que no está regida por la razón. Un "uso del cuerpo" es lo que

caracteriza su particular condición. Y por ello en él se interesa el italiano.

El verbo empleado por Aristóteles para definir al esclavo, *chresthai*, "uso", implica para Agamben una radical novedad en tanto se diferencia del verbo fundamental que emplea el autor de *La política*, esto es, *energeia*, traducido comúnmente como "acto" o "ser-en-obra". ¿En qué se diferencian ambos? En que mientras el acto o ser-en-obra produce una obra (*ergon*) concreta y *externa* a sí, el uso, en cambio, no produce ninguna obra y solo mantiene una relación *interna* respecto de aquello que usa. En otras palabras, el uso es una práctica vuelta sobre sí misma, una práctica absolutamente *inmanente* porque su fin está inscripto en sí mismo. En este sentido, el uso es inoperoso ya que no constituye obra.

> Reflexionemos —propone el italiano— en torno a la singular condición del hombre cuyo *ergon* es el uso del cuerpo y, a la vez, sobre la naturaleza particular de este "uso". A diferencia del zapatero, del carpintero, del flautista o del escultor, el esclavo, aún si ejerciera estas actividades —y Aristóteles sabe perfectamente que esto podía suceder en la *oikonomia* de la casa— está y permanece esencialmente sin obra, en el sentido que, a diferencia de cuanto adviene para el artesano, su praxis no se define por la obra que produce, sino solo por el uso del cuerpo. (*UDC*: 36)

Por eso, el esclavo es *argos*, inoperoso. Esto no significa que él no produzca obras concretas. Agamben no está defendiendo la esclavitud ni mucho menos. Lo que le interesa es que, en medio de la filosofía más teleológica y operativa de todas como es la de Aristóteles, el esclavo no tiene obra propia —y, sin embargo, no deja de ser concebido como un hombre. Y en tanto inoperoso, su vida de alguna forma es imposible de dividir, porque *ella es una con su propio vivir*. En esta línea, el italiano critica aquellas identificaciones que han visto en el esclavo una figura del "trabajo"

moderno. Señala que dicha identificación es imposible en los griegos dado que no tenían algo parecido a nuestra moderna noción de "trabajo", en tanto para ellos la producción tenía un fin concreto y, por lo tanto, no constituía ningún trabajo abstracto. Es decir, no había posibilidad de volver equivalentes trabajos diferentes (como, por ejemplo, los del zapatero y del carpintero) y generar una abstracta noción de "trabajo", tal como sucede en el mercado moderno donde el "tiempo de trabajo" determina el valor de las mercancías equiparando diversos tipos de trabajos. En una palabra, al no haber diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio, no había lo que ahora entendemos por "trabajo". Por esta razón, para Agamben, Aristóteles jamás pudo concebir al esclavo como mera "mano de obra". Por esto mismo tampoco hay "virtud" posible en el esclavo, en tanto el uso del cuerpo no constituye una "obra" y por eso es imposible "juzgar" su condición para constituir una ética y una política a partir de él. Solo un paradigma radical se asemeja a esta condición en el pensamiento aristotélico: el paradigma de la vida nutritiva, es decir, de aquella vida que está presente en todas las formas de vida y, sin embargo, está "separada" de ellas. En una palabra, solo la "vida desnuda" —la vida sobre cuya exclusión se funda la ciudad política— es semejante al "uso del cuerpo" en Aristóteles. En consecuencia, podemos afirmar que *solo el uso del cuerpo es posible para la "vida desnuda"*.

Ahora bien, concentrándose sobre la etimología del verbo *chrestai*, el italiano muestra cómo el significado del mismo depende del término que lo acompaña, que no suele estar en acusativo sino en dativo o genitivo. Si bien los significados varían ampliamente, la singularidad que le interesa precisar a nuestro autor es que el mismo no significa simplemente "utilizar" algo, al modo de un utilitarismo de lo más rancio. Se trata de un verbo como aquellos que Benveniste estudió y que se presentan a la "voz media", es decir, de un verbo que no es ni subjetivo ni objetivo. Es que se trata de un verbo donde el sujeto

acaece al interior del proceso en el cual él mismo es agente (que, en los ejemplos de Benveniste, sucede con "nacer", "morir", "sufrir", "yacer", "hablar" y "gozar"). Es decir, se trata de una serie de verbos donde "el agente recibe una afección de su propio hacer" (*UDC*: 53).

> *Somatos chresthai*, "usar el cuerpo" —precisa Agamben—, significará entonces *la afección que se recibe en cuanto se está en relación con uno o varios cuerpos.* Ético —y político— es el sujeto que se constituye en este uso, el sujeto que testimonia la afección que recibe en cuanto está en relación con un cuerpo. (*UDC*: 53)

En este sentido, en cuanto afección, el uso no es sino el *testimonio* de una potencia —esto es, de *la capacidad de recibir* una afección—, donde entre agente y paciente ya no hay diferencia, de ahí que Agamben relacione esta figura con la causa inmanente con que Spinoza piensa la autoconstitución del ser —donde se retoma las tesis del texto "L'immanenza assoluta" de 1996 que ya hemos analizado previamente. Lo que importa es que ahí sujeto y objeto se difuminan y se destituyen mutuamente en una *praxis* puramente *medial*: usar. Por esta razón, no hay otro uso del cuerpo más que el constituirlo en puro medio, esto es, en *imago* absoluta —donde cuerpo e imagen son indiscernibles desactivando el espectáculo que vive precisamente de la división entre cuerpo e imagen. Y en ese medio se abre, para Agamben, una nueva ética y una nueva política, forjadas por fuera de la noción de obra, justamente en la inoperosidad más radical de todas. Debemos aclarar, sin embargo, que "inoperosidad" y "uso" se copertenecen, lo cual impide asumir a la primera como una simple ausencia de actividad. Se trata de una actividad de lo más singular: "usar", es decir, abrir un medio.

Ahora bien, este medio que crea el uso —del cuerpo, pero también de las cosas, del lenguaje, del mundo, entre muchos otros— implica que el mismo ya no puede ser definido ni como subjetivo ni como objetivo. Se trata, en-

tonces, de una *doble destitución* tanto del sujeto como del objeto, donde se abre una nueva relación con los cuerpos y las cosas: ellos ya no son utilizables, porque son destituidos, pero tampoco impolutos, porque son usados. *Ahora ellos son el modo en que el sujeto usa de sí, creando una franja de irrealidad donde entre el cuerpo-objeto y el sujeto no hay más distancia sino pura inmanencia* —aunque, precisemos, una inmanencia imposible de trascendentalizar en algo así como una "identidad" o un "sustrato". En este sentido, podemos afirmar, el uso desplaza al sí mismo a través del objeto para constituir un nuevo uso, no una nueva "identidad" del sí mismo. Esto significa que en el uso no existe una apropiación propiamente hablando, sino una "apropiación de lo impropio", como decíamos a partir del melancólico, el fetichista y el dandy en *Stanze*. Sin embargo, a diferencia del heideggerianismo de dicha fórmula, hay que agregar que esta paradójica apropiación de lo impropio que se crea en el uso, donde el sujeto usa el objeto a la vez que usa de sí mismo, ya no hay distancia posible entre ambos, con lo cual todo uso se ejerce sin un fin predeterminado y sin constituir propiedad alguna.[43] Como del pasaje sobre Lucrecio arriba mencionado se desprende, el uso crea las finalidades del cuerpo, a fuerza de gestos, pero en la misma medida las descrea, pues usando los cuerpos siempre se abren nuevos e ignotos usos —nadie sabe, entonces, lo que usa un cuerpo, de ahí que la moda no sea sino un nuevo uso del cuerpo. Es que, como una danza, el cuerpo se crea y descrea, *a la vez*, cada vez que es usado. Como si un micro-dios reinventara a cada momento la partícula más mínima de cada cuerpo al tiempo que la destruye para reinventarla nuevamente, en ese mismo micro-segundo, no en uno subsiguiente, sino

43. Por esto, en *Il tempo che resta*, especificando la noción de uso en Pablo, Agamben señala una diferencia entre ella y la apropiación de lo impropio heideggeriana: "Resta decir que, para Pablo, no se trata de apropiación, sino de uso y el sujeto mesiánico no solo no es definido por la propiedad, sino que tampoco puede poseerse a sí mismo como un todo, ya sea en la forma de la decisión auténtica o en la del ser-para-la-muerte". (*TR*: 38)

en ese tiempo *detenido* que se da en la contracción de todos los tiempos sobre sí. Es por eso que entre uso y tiempo mesiánico existe una relación ineludible. Recordemos aquella pequeña fórmula que Agamben toma de la Carta de Pablo a los Corintios y a partir de la cual escribe *Il tempo che resta*:

> Esto pues digo, hermanos, el tiempo se ha contraído; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no [*hos me*] teniéndola, y los que lloran como no llorando, y los que gozan como no gozando, y los compradores como no comprando, y los que usan el mundo como no abusando. Pasa de hecho la figura de este mundo. Quiero que vivan sin cuidado. (*1 Cor.* 7, 29-32) (Pablo citado en *TR*: 29)[44]

Lo central de la fórmula es que abre un terreno que no implica un cambio radical de la realidad fáctica en la que uno se encuentra, sino que la tensa sobre sí misma hasta disolverla, esto es, *hasta volverla inoperante*. Para el italiano, es precisamente esta fórmula mesiánica la que define la noción de uso, su particular temporalidad, ya que pliega cualquier condición sobre sí misma hasta hacer de ella un nuevo posible uso.

> Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso, libre/esclavo, hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda una nueva identidad; la "nueva creatura" no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja. (*TR*: 31)

44. La traducción agambeniana difiere un tanto de la más común. Así, en la edición argentina de la editora y distribuidora "San Pablo", se lee: "Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo. Mientras tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran como si no poseyeran nada; los que disfrutan del mundo, como si no disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera". (1 Corintios, 7, 29-32)

Es que solo de este modo el mundo, el cuerpo, los otros y uno mismo son objetos de uso y no de propiedad, ya que ahí toda condición facticia queda revocada sobre sí misma y así convertida una condición imposible de apropiar. Objetos que, como hemos dicho, solo funcionan como tensores del uso, de la inmanencia del uso que no tiene un sujeto privilegiado, sino una *comunidad*. Por eso, entre vida mesiánica y uso se gesta aquella práctica que parece abrir, en medio de ellas, un mesianismo sin *religo*, esto es, sin separación y articulación de la vida: una profanación.

III. 5. Copiemos un pasaje de "Elogio della profanazione" que respira desde el fondo de todas las páginas de este trabajo, un pasaje que nos involucra especialmente:

> El término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (aquello que lega y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse en las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el "releer") ante las formas —y ante las fórmulas— de observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es aquello que une a los hombres y a los dioses, sino aquello que vela para mantenerlos separados, distintos. A la religión no se oponen, por ello, la incredulidad y la indiferencia respecto a lo divino, sino la "negligencia", es decir, una actitud libre y "distraída" —esto es, desligada de la *religio* de las normas— frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa acá abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, mejor, hace de ella un uso particular. (*P*: 85)

En la religión de la mercancía, que divide y separa el valor de uso del valor de cambio, *en* la religión del derecho, que divide y separa la vida desnuda de la forma de vida, *en* la religión capitalista, que divide y separa la obra de la ino-

perosidad, y *en* el espectáculo global, que divide y separa los cuerpos de las imágenes, así como *en* la religión académica, que divide y separa la filosofía del comentario, pues bien, *en medio* de todos ellos diremos que en Agamben la práctica del uso es una profanación por cuanto hace de aquellas separaciones un nuevo medio, no una síntesis, sino un medio que expone la *división de la división*. "¿Pero es posible una sociedad sin separaciones? —se pregunta Agamben— La pregunta está, quizás, mal formulada. Pues profanar no significa simplemente abolir y cancelar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas". (*P*: 100) Por ello, no se trata de una "sociedad sin clases", sino de una sociedad que desactivando los dispositivos de separación hace "posible un nuevo uso, para transformarlos en medios puros". (*P*: 100) Los medios puros (como cada reflexión en este trabajo) no son una nueva realidad distinta de la actual (no es otro pensamiento que el agambeniano). Son, en cambio, una *imagen* que, jugando con las divisiones (en nuestro caso: los libros, las fechas de publicación, los comentarios, los textos fuentes, las entrevistas, los artículos, las conferencias —y todo aquello en que es *dividido* el pensamiento agambeniano), abren una *irrealidad* en medio de ellas con la cual solo es posible un uso, no una propiedad —o bien, una apropiación siempre impropia, una expropiación mutua (del pensador y su comentarista). Se crea así un "cuerpo" (un texto) cuya única verdad es su posible uso, su profanación, su juego con las separaciones. Es que la profanación implica no constituir una imagen *separada* del cuerpo. Por eso, nada más profanatorio que el gesto, porque él hace de la separación una imagen en sí, un *devenir imagen*. Eso es el uso que así rompe la posibilidad de la separación, de la *religio*. El uso de los cuerpos, entonces, no es sino el uso de las imágenes. Ahí emerge la forma-de-vida que hemos de vivir con este uso. Y ahí emerge también la interrupción del espectáculo, esto es, el punto en que se abre la esfera de los *medios puros*.

Entonces, ¿cuál será la imagen de este *devenir-imagen*, la imagen de la profanación, del uso, de la forma-de-vida? Hacia el final de *Ninfe*, Agamben sugiere, a propósito de la "historiografía warburgiana", que a fin de cuentas se trata de abrir "el espacio de una imaginación sin más imágenes. […] lo sin imagen, que es la despedida —y el refugio— de todas las imágenes". (*N*: 57) En este sentido, no puede haber una imagen de la *imago* absoluta, pues ella es *la imagen Sin imagen*. El pensamiento, el lenguaje y la vida de esta "imagen Sin imagen" no son más que un quiebre en el espectáculo —su *interrupción*. Un último sol en los párpados ya cansados de un horizonte durmiéndose. O también, una flor azul jamás vista en medio de la oscuridad. O quizás, un nunca nacido y solo imaginado. Pero, ¿acaso estas imágenes son antropogenéticas o, más bien, el *afuera* de toda antropogénesis? Acá parece encontrarse el límite último del pensamiento agambeniano, pero también su origen: "Porque el origen está siempre en el medio, se da solo como interrupción. Y la interrupción es una vía de salida". (*PDR*: 45) Por esta razón…

RECAPITULACIÓN

LA IMAGEN SIN IMAGEN

No hay imagen de la imagen. No hay meta-imagen, toda imagen contiene en sí, en cuanto medio absoluto, *todas* las imágenes. *Solo hay imágenes imaginando imágenes*. Y por eso mismo, porque una imagen solo imagina imágenes —y en ello le va su contenido y forma— toda imagen es *sin* imagen.

*

La imagen de la imagen no es imagen, es *espectáculo*, y como tal, gobierno del vacío. Una imagen —Sin imagen— es vacío sin gobierno: profanación.

*

El espectáculo es la imagen separada del cuerpo, del pensamiento, de la vida. Frente a ella, imaginar supone compenetrar la imagen del cuerpo, el pensamiento y la vida con éstos hasta el punto en que las imágenes ya no sean diferenciables de los cuerpos, los pensamientos y las vidas, y los cuerpos, los pensamientos y las vidas ya no sean más diferenciables de aquellas. Y así disolver cualquier diferencia, hasta ser un *medio sin fin*. Y así interrumpir el espectáculo.

*

La vida es posible porque hay imágenes que imaginan vidas. Forma-de-vida es una imagen que se hace vida, una vida que

se hace imagen. Eso es el *alma*, el espíritu-imagen que vivifica un cuerpo.

*

A los espíritus que te imaginan, a ellos les debés la vida. Porque tu alma, tu espíritu, les pertenece. Porque ellos te *inspiran*, te *respiran*.

*

La imagen no muere, *resta y sobrevive*. Ni finita ni infinita, puro medio, pura *arché* siempre repetida —y, por eso, siempre olvidada.

*

La imagen es potencia porque ella es lo que recibe, una y otra vez, todas las imágenes. Pero la imagen-potencia jamás se reduce a ellas. La potencia de la imagen es ser Sin imagen. La imagen de la potencia es lo Sin imagen.

*

La imagen es el *corpus* del pensamiento.

*

El pensamiento no es sin imagen, la imagen no es sin pensamiento.

*

El lenguaje encuentra su origen en la imagen. Y en ella también su límite. Una imagen da lugar al contacto entre la palabra y la cosa, pues imagen se llama el lugar —la *estancia*— donde la palabra y la cosa *caen juntas*.

Hablás como imaginás: acá hay una ética y una política y un arte.

*

Ni *phoné* ni *lógos*, la *imago* es la lengua de los gestos. Lenguaje gestual, anacrónico.

*

El gesto es la imagen que el cuerpo da de sí. O bien, la imagen *en* el cuerpo. Una política del gesto es una política que entrevera imagen y cuerpo, que rompe su división espectacular.

*

Solo hay imagen en la interrupción del espectáculo, ni antes ni después, en el medio que se abre cuando es interrumpido. La imagen es un corte de luz, la ciudad oscura, una cita *a ciegas*, el gesto que tantea en un mundo sin transparencia.

*

La imagen *toca*, es decir, presenta un contacto que solo es un vacío de representación. Pero, ¿qué toca? La imagen toca el centro vacío del espectáculo, es decir, la vida, el pensamiento y el lenguaje que ahí *duermen* capturados. Por eso, en medio del espectáculo, la imagen es el despertar de la vida, del pensamiento y del lenguaje. El despertar de la imaginación, una *experiencia de la Musa*.

*

Hablamos porque una imagen nos pide que lo hagamos —una imagen sin voz.

*

Hay un lenguaje de los afónicos, una lengua afónica que dice solo su propia decibilidad —su ser decible. Eso es la imagen —la vida.

*

La imagen es un secreto escondido en la lengua de aquellas cosas que no tienen palabra ni voz. Un secreto *vacío* —como la vida.

*

Un vacío sonando y diciendo solo un vacío: ahí se abre la música que habita en cada cosa, el ritmo del ser.

*

Se dirá: es fácil creer que las cosas hablan cuando es un hombre quien así lo cree, un hombre el que las hace hablar. Se responderá: es un hombre quien así lo cree, pero también un cuerpo, y también un animal que muere, y también una silueta molestando a la vera de alguna pupila, y también un recuerdo en la memoria de un desganado, quizás de algún ave diurna que supo ver pasar ese hombre, ese cuerpo, ese animal muriendo, esa silueta molestando en la vera de su pupila, pero también es un pensamiento, o un sonido grave, o una verdad sin metafísica, o un simple punto cayendo en el vacío. Quizás mejor: un simple punto cayendo y desintegrándose hasta abrir el vacío. ¿Quién habla entonces? *Hablan los que cantan y bailan la música de esa caída, de esa invaginación.*

*

La *imago* absoluta es una mercancía absoluta porque todo lo que en ella crece es inútil e inequivalente, no constituye valor, ni utilidad, ni acumulación. Tan original como reproductible, por eso, puro desecho inestético.

*

Cuando se destituyen las palabras, el silencio, las voces, las cosas y sus sombras; cuando se cae todo, y en esa caída se escribe, se calla, se habla, ahí es cuando las cosas y sus sombras escriben, callan y hablan. Se vuelven imágenes.

*

Las imágenes son los refugios que cobijan las verdades del pensamiento, del lenguaje, de la vida. Los refugios de esos tres grandes naufragios. Imagen: refugio para náufragos.

*

Los refugios son torbellinos en el devenir del tiempo, pequeñas *estancias* donde encallan y descansan quienes se han perdido en los tiempos. Y por eso, estancias donde comienza la memoria. Las imágenes, como refugios, son los cristales en que se imprime la memoria, en que descansan los desechos de los tiempos, en que sobreviven los náufragos.

*

Para imaginar, primero hay que estar perdido, a la deriva. Mareado por las olas de la historia, como mordido por la marea. Y después, en medio de ese océano, sonreír, *hacer un gesto*. Convertirse en el refugio de los naufragios que perviven entre los tiempos: la hoja en blanco, el escenario vacío, la tela despejada o el simple negativo en que todas las sonrisas y todos los retratos podrían mostrar su fugacidad eterna.

*

La imagen es como un chapoteo, un golpear los golpes y contragolpes del océano. O también, una contorsión en el viento, una vela que engloba su ir y venir. Un remo en la catástrofe o

una vela inflándose en la calma, esa extraña calma que antecede de toda catástrofe.

*

La imagen como contraseña para ingresar al mundo, a la vida, al pensamiento y al lenguaje.

*

La imagen como lo que está *junto a* todas las cosas, en un espacio vacío.

*

La imagen, el medio.

BIBLIOGRAFÍA

De Giorgio Agamben

Libros publicados:

- (*USC*) *L'uomo senza contenuto*, Roma, Quodlibet, 2013 (1970).

- (*S*) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 2011 (1977).

- (*IS*) *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001 (1978).

- (*LM*) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 2008 (1982).

- (*IP*) *Idea della prosa*, Roma, Quodlibet, 2013 (1985).

- (*CCV*) *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014 (1990).

- (*MSF*) *Mezzi senza fine. Note sulla política*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 (1994).

- (*HS*) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005 (1995).

- (*CI*) *Categorie italiane. Studi di poética e letteratura*, Lecce, Laterza & Figli, 2010 (1996).

- (*QRA*) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivo e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (1998).

- (*IM*) *Image et mémoire*, Paris, Hoëbeke, 1998.

- (*TR*) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 (2000).

- (*L'a*) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010 (2002).

- (*SE*) *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

- (*PP*) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2012 (2005).

- (*P*) *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2015 (2005).

- (*CCD*) *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006. [¿Qué es un dispositivo?, Incluye "El amigo" y "La Iglesia y el Reino", trad. M. M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014]

- (*L'am*) *L'amico*, Roma, Nottetempo, 2007.

- (*N*) *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (2007).

- (*RG*) *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009 (2007).

- (*SR*) *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- (*CC*) *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, Nottetempo, 2008.

- (*SL*) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma, Editori Laterza, 2008.

- (*Nu*) *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2013 (2009).

- (*MI*) *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, trad. E. Kavi, México D. F., Sexto Piso, 2014.

- (*AP*) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer IV, 1*, Vicenza, Neri Pozza, 2012 (2011).

- (*OD*) *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (2011). - (*MM*) *El misterio del mal. Bendicto XVI y los fines de los tiempos*, trad. M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

- (*PJ*) *Pilato y Jesús*, trad. M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.

- (*FR*) *Il fuoco e il racconto*, Roma, Nottetempo, 2015 (2014).

- (*UDC*) *L'uso dei corpi*, Roma, Neri Poza, 2014.

- (*St*) *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

- (*G*) *Gusto*, Macerata, Quodlibet, 2015.

- (*L'avv*) *L'avventura*, Roma, Nottetempo, 2015.

- (*PDR*) *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*, Roma, Nottetempo, 2015.

- (*CCF*) *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016.

- (*K*) *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017.

Artículos, ensayos y textos publicados en libros y revistas y conferencias:

- (*R*) "Radure" en *Tempo presente*, 1967, 12 (6), 53-54.

- (*SG*) "La 121° giornata di Sodoma e Gomorra" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 3-4, Roma, mar.-abr. 1966, pp. 59-70.

- (*FFa*) "Favola e fato" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 6, Roma, junio 1966, pp. 18-21.

- (*PB*) "Il pozo di babele" en *Tempo presente*, vol. 11, N° 11, Roma, nov. 1966, pp. 42-50.

- (*LAL*) "L'albero del linguaggio", en *I problemi di Ulisse*, N° 63, Firenze, Sansoni, sept. 1968, pp. 104-114.

- (*PS*) "La parola e il sapere" en *Aut Aut*, N° 179-180, Firenze, la nuova Italia, sept.-dic. 1980, pp. 155-166.

- (*SP*) "Il silenzio delle parole" en Bettiolo, Paolo ed., *Margaritae. Testi siriaci sulla preghiera*, Venezia, Arsenale, 1983, pp. 69-79.

- (*GPF*) "La glossolalie comme problème philosophique", *Discours psychanalytique*, N° 6, París, 1983. ["La glosolalia como problema filosófico", *Nombres. Revista de filosofía*, año XXII, N° 28, trad. G. Milone, Córdoba, 2014.]

- (*BC*) Agamben, Giorgio. "Bartleby o de la contingencia" en: J. L. Pardo (comp.), *Preferiría no hacerlo*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2011 (1993).

- (*CCM*) "Che cos'è un movimiento?" *Uni.Nomade*. January 29 2005. Seminar. Democrazia e Guerra. Seminar War and Democracy. Italia. Padua. Audio.

- (*I*) "Introduzione" en C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggie e interviste*, Vincenza, Neri Pozza, 2005.

- (*EP*) "Estudio Preliminar" en Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, trad. María Teresa D'Meza, 2008.

- (*L*) "Lucrecio. Appunti per una drammaturgia" en Sieni, Virgilio. *La natura delle cose*, Firenze, Maschiatto editore, 2008.

- (*NLCD*) "Note liminaire sur le concept de démocratie" en AAVV. *Démocratie, dans quel état?* Paris, Le Fabrique, 2009.

- (*WDP*) "What is a destituent power?", translated by S. Wakefield, *Enviroment and Planning D: Society and Space* 2014, Vol. 32, pp. 65-74.

- (*Po*) "Posture", postfascio a Deleuze, Gilles. *L'esausto*, a cura di Ginevra Bompiani, Roma, Nottetempo, 2015.

Entrevistas y notas

- (*UIGA*) "Reporter", sabato 9/domenica 10 novembre 1985, pp. 32-33.

- (*BM*) "Une biopolitque mineure", 2 de janvier 2000, en *Vacarme*, N° 10, Winter 2000.

Disponible en: http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/une-biopolitique-mineure/

- (*E*) "Entrevista", realizada por Flavia Costa para la edición argentina de *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

- (*A*) "Alias", supplemento settimanale de Il manifesto, 9 settembre 2006, anno 9, n. 35 (420), pp. 1-5, 8. Intervista a cura di Roberto Andreotti e Federico De Melis.

Disponible en : https://haecceitasweb.com/2010/05/27/giorgio-agamben-un-ragionare-per-paradigmi/

- (*GALD*) "Giorgio Agamben with Leland de la Durantaye".

Disponible en: http://www.bidoun.org/magazine/28-interviews/giorgio-agamben-with-leland-de-la-durantaye/

- (*ODP*) "Oeuvrer/Désoeuvrer: en quête d'un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben", préparé et présenté par Aliocha Wald Lasowski en *Agenda de la pensé contemporaine,* N° 16/ printemps 2010, Paris, Hermann, págs. 35-46.

- (*PCD*) Le philosophe Giorgio Agamben: "La pensée, c'est le courage du désespoir", en *Télerama.fr*, sección "Idées", publicado el 10/2012, realizada por Juliette Cerf.

Disponible en: http://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php

- (*NB*) "La nostalgia non basta, ma è un buon punto de inizio. Intervista con Giorgio Agamben", a cura di Valeria Montebello en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, N°19, 2015 (III), Pier Paolo Pasolini: Resistenze, Dissidenze, Ibridazioni.

- (*LFP*) "Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola", entrevista de Antonio Gnoli, publicado en *Repubblica*, 15 maggio 2016.

Disponible en:http://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credo_nel_legame_tra_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_-139833519/

- (*CTV*) "El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual" entrevista-diálogo con Francesc Arroyo para el diario *El País*, 22 de abril de 2016.

Disponible en: http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html

Sobre Giorgio Agamben

- M. Abbott, *The figure of this world. Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

- R. Alison, *The South Atlantic Quarterly. The Agamben effect*, Winter 2008, Vol. 107, N° 1, Duke University Press Journals, 2007.

- K. Attel, *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2015.

- M. L. Bacarlett Pérez, "Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Año 12, N° 24, segundo semestre de 2010. - M. Calarco and S. DeCaroli (eds.) *Giorgio Agamben. Soveregnity and Life*, California, Standford University Press, 2007.

- C. Casanova, "Potentia Potentiae: praxis sin fin" en: R. Karmy (comp.), *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2011.

- E. Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE, 2011.

– *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Unsam, 2008.

- A. Cavalletti, Andrea. "El filósofo inoperoso", trad. M. M. Ruvituso, *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, N° 9, editor Jorge E. Dotti, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 51 a 71, 2010.

- S. Chignola, "Sobre el dispositivo" Conferencia dictada el 25 de septiembre de 2014 en UNISINOS, Porto Alegre, Brasil. Existe una versión en portugués: "Sobre o dispositivo. Foucault, Deleuze, Agamben", *Cuadernos IHU Ideias*, Instituto Humanitas Unisinos, año 12, N° 214, vol. 12, 2014.

Disponible en:

h t t p s : / / w w w . a c a d e m i a . e d u / 8 5 4 4 9 2 4 / Sobre_o_dispositivo._Foucault_Agamben_Deleuze

– "Regla, ley, forma-de-vida: Alrededor de Agamben: Un seminario", *Revista Pléyade*, N°12, julio-diciembre, pp. 57-97, 2103.

- F. Costa, "El dispositivo-museo y el fin de la era de la estética" en R. Karmy (comp.), *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2011.

- M. Cragnolini, "Melancolía y resto" en: M. Raffin (comp.), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia, 2015.

- L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, California, Stanford University Press, 2009.

- K. Diefenbach, "Im/Potential Politics. Poitical Ontologies of Negri, Agamben and Deleuze", trans. by A. Derieg, 2011.

Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0811/diefenbach/en

– "To bring about the real state of excepction. The power of exception in Agamben, the power of potentiality in Negri", trans. by B. Carter, 2008.

Disponible en: http://translate.eipcp.net/strands/02/diefenbach-strands01en#redir.

- P. Fleisner, *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.

– "La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de 'potencia' para la formulación agambeniana de la noción de vida", *Praxis filosófica*, N° 35, pp. 187-210, Universidad del Valle, Cali, Colombia, 2012. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209026868009

– "Vida poética y vida ninfal. La importancia del arte en la elaboración temprana del concepto de 'vida' agambeniano", *AISTHESIS*, Nº 52, pp. 125-148. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.

– "Máquina lingüística. Una lectura del problema del lenguaje en la filosofía temprana de Giorgio Agamben", *Lingue e Linguaggi*, N° 7, Università del Salento, pp. 297-319, 2012.

- S. Franchi, "Passive politics", *Contretemps*, N° 5, December, pp. 30-41, 2004.

- T. Frost, "Agamben's Sovereign Legalization of Foucault", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 30, N° 3, pp. 545-577, 2010.

Disponible en: http://ojls.oxfordjournals.org/

- A. Galindo Hervás, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

- K. Genel, "Le biopouvoir chez Foucault et Agamben", *Methodos. Savoirs et textes*, N° 4 "Penser les corps", pp. 2-24, 2004.

- E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2005.

- H. Gustaffson and A. Gronstad (eds.), *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, New York, Bloomsbury, 2014.

- R. Karmy, "La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben", *Res publica: Revista de Filosofía Política*, 28, Madrid, pp. 159-193, 2012.

– "Potentia passiva. Agamben lector de Averroes" en: R. Karmy, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate, 2011.

- D. Kishik, *The power of life. Agamben and the coming politics (To Imagine a Form of Life, II)*, California, Standford University Press, 2012.

- E. Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?" en: M. Calarco, and S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Soveregnity and Life*, California, Standford University Press, pp. 11-22, 2007.

- C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2008.

- A. Norris, *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's* Homo sacer, London, Duke University Press, 2005.

- B. Noys, "Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi" ['Separation and Reversibility: Agamben on the Image'], trans. into Slovenian by R. Benčin, *Filozofski Vestnik* 30.1: 143–159, 2009.

- A. Negri, "Giorgio Agamben: The Discret Taste of the Dialectic" en: M. Calarco, Matthew and S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Soveregnity and Life*, Standford University Press, pp. 109-126, 2007.

– "El monstruo político. Vida desnuda y potencia" en: G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. J. Ferreira y G. Giorgi, Buenos Aires, Paidós.

- G. O. Prósperi, "La máquina elíptica de Giorgio Agamben", *Profanações*, Ano 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015.

Disponible en: http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof

- M. Raffin (comp.) *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Aurelia, 2015.

- M. M. Ruvituso, *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*, Tesis en co-tutela presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de General Sant Martín y Università del Salento, 2013.

- M. Saidel, "De la nuda vida al uso", *Revista Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, Invierno 2015-16, N° 49, pp. 36-49, 2016.

- C. Salzani, "Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio", *RIFL*, N° 1, pp. 268-280, 2015.

– "From *bloß Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy" en: M. Brendan and C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and*

Giorgio Agamben, London, Bloomsbury, pp. 109-123, 2015.

– "*Quodlibet*: Giorgio Agamben's Anti-Utopia", *Utopian Studies*, Vol. 23, N° 1, pp. 212-237, 2012.

- N. Taccetta, "Aproximaciones al *hacer* del hombre desde la perspectiva de Giorgio Agamben: la deriva de Guy Debord", *Paralaje*, n° 8, 2012.

Disponible en: http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/08-02-TACCETTA-DOSSIER-210-696-1-PB.pdf

– *Agamben y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

- W. Watkin, *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, Londres/Nueva York, New York University, Continuum, 2010.

- J. Whyte, "Use" en: A. Murray, Alex and J. Whyte (eds.), *Agamben's Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

- K. Ziarek, "After humanism: Agamben and Heidegger" en: A. Ross (ed.), *The South Atlantic Quarterly. The Agamben effect*, Vol. 107, N° 1, Duke University Press Journals, 2008.

Obras literarias

- S. Beckett, *El innombrable*, trad. R. Santos Torroella, Madrid, Alianza, 2012.

– *Relatos*, trads. F. de Azúa, A. M. Moix y J. Talens, Buenos Aires, Tusquets, 2010.

- J. L. Borges, *Obras completas 1*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011.

- Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Milano, Ulrico Hopeli (edizione minuscola), 1911.

- V. Luy, *poesía popular argentina*, Buenos Aires, Años Luz, 2013.

De otros autores

- C. Abdo Ferez, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013.

- Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003.

– "Categorías" en *Tratados de lógica (Órganon) I*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2000.

– *Política*, trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

– *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

– *Física*, trad. G. R.. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

– *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, trad. J. Pahí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

- R. Barthes, "Lección inaugural" en: *El placer del texto y Lección inaugural*, trad. Oscar Terán, México, Siglo XXI, 1993.

- E. Biset, "Sujeto y metafísica" en E. Biset *et alt., Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.

– "Retorno y crisis de lo político", *Estudios Sociales*, N° 42, revista universitaria semestral, año XXII, Nº 42, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, pp. 31-56, 2012.

- W. Benjamin, *Obras, libro I/vol. 2*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008.

– *Obras, libro II/vol. 1*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007.

– *Obras, libro I/vol. 1*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006.

– *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, México D. F., Coyoacán, 2001.

– *La dialéctica en suspenso*, trad. Pablo Oyarzún, Arcis/LOM, Santiago de Chile, 2000.

- M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999.

- L. Chiesa and A. Toscano (Eds.), *The italian difference. Between nihilism and biopolitics*, Melbourne, re.press, 2009.

- L. Chiesa and A. Toscano, "Introduction" en: L. Chiesa and A. Toscano (Eds.), *The italian difference. Between nihilism and biopolitics*, Melbourne, re.press, 2009.

- E. Coccia, *La vida sensible*, trad. M. T. D´Meza, Buenos Aires, Editorial Marea, 2011.

− *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

- L. Condró y P. Messiez, *Asymmetrical-Motion. Notas sobre pedagogía y movimiento*, Madrid, Continta me tienes, 2016.

- G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 2012.

- G. Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, trad. P. A. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

− *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

− "¿Qué es un dispositivo?", en: AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, trad. A. L. Bixio, Madrid, Gedisa, 1990.

- J. Derrida, *de la gramatología*, trads. O. del Barco y C. Ceretti, México D. F., Siglo XXI, 2012.

− *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*, trads. L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Bordes Manantial, 2010.

− *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1994.

- G. Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. J. Caltrava, Madrid, Abada, 2012.

− *Ante el tiempo*, trad. A. Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.

- R. Farrán, "Ontología nodal. Un materialismo del encuentro" en E. Biset y R. Farrán (eds.), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imagomundi, 2011.

- P. Fleisner, "El situacionismo que viene. Tiqqun entre el 'terrorismo' y el arte" en P. Fleisner y G. Lucero (coord.), *El situacionismo y sus derivas actuales: acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporânea*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

- M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

  – *El nacimiento de la biopolítica*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

  – *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

  – *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

  – *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

  – *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

- L. I. García, "Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin", *RECIAL. Revista del Ciffyh Área Letras*, Centro de Investigaciones - Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, 2015.

- H. García Romanutti, "Sujeto y poder. La deriva foucaulteana entre sujeción y subjetivación" en E. Biset *et alt. Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.

- M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2012.

  – *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2009.

- M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

– *Carta sobre el humanismo*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza editorial, 2006.

– *Del camino al habla*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Del Serbal, 2002.

– *Identidad y diferencia*, trads. H. Cortés y A. Leyte, edición bilingüe, Antrhopos, Barcelona, 1990.

- R. Karmy, "No es un cuerpo ni una potencia en un cuerpo", *Poliética*. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 8-74, 2015.

– *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, 2014.

– "Michel Foucault, pensador de la soberanía: notas por una genealogía de la vida ética", *Revista de Filosofía Aurora*, Curitiba, V. 25, N° 37, p. 15-33, jan./jun. 2013.

– "La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad", *Revista Pléyade*, N° 12, Julio-Diciembre, pp. 197-225, 2013.

- C. P. Long "Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics", *New German Critique*, N° 83, *Special Issue On Walter Benjamin*. (Spring — Summer), pp. 89-115, 2001.

Disponible en: http://www.jstor.org

- F. Ludueña Romandini, *H. P. Lovecraft. La disyunción en el ser*, Buenos Aires, Hecho Atómico ediciones, 2013.

– *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.

– *La comunidad de los espectros*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.

– "Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual", prólogo a A. Badiou, *Pequeño manual de intestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

- J.-F. Lyotard, "Los derechos de los otros" en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, trad. H. Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1998.

- J.-L. Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

- M. Moyano, *Bonino. La lengua de la inocencia*, Córdoba, Borde Perdido, 2017.

- J.-L. Nancy, *La Comunidad Inoperante*, trad. J. M. Garrido Wainer, Santiago de Chile, Editorial ARCIS, 2000.

– *The Birth to Presence*, trans. B. Holmes et al., California, Stanford press, 1993.

- A. Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, trad. M. Malo de Molina Bodelón y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2006.

– *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la Modernidad*, trad. C. de Marco, Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1994.

- F. Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", *Escuela de filosofía Arcis*, trad. P. Oyarzun R., 2012.

Disponible en: www.philosphia.cl

- E. J. Palti, "Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos", *Prismas: revista de historia conceptual*, N° 9, pp. 19-34, 2005.

- P. Quignard, *Morir por pensar*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2015.

- J. Rancière, *El malestar en la estética*, trad. M. A. Petrecca, l. Vogelfang y M. G. Burello, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

- S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, Il nuovo melangolo, 2012.

- C. Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, trad. F. J. Conde, Buenos Aires, Struhart, 1998.

– *La dictadura*, trad. J. Díaz Garciá, Madrid, Alianza editorial, 1985.

- W. Thayer, "Hacia un concepto heterocrónico de lo 'actual'. Para una crítica del *nihil*", sin datos editorial.

Disponible en: https://kupdf.net/download/willy-thayer-hacia-un-concepto-heterocr-oacute-nico-de-lo-actual_59f69b75e2b6f576296d8b5b_pdf

- P. Virno, "The Ambivalence of Disenchantment" en M. Hardt and P. Virno (eds.), *Radical thought in Italy*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.

- A. Warburg, *La pervivencia de las imágenes*, trad. F. Santos, Buenos Aires, Miluno, 2014.

- S. Weber, *Benjamin's –abilities*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2008.